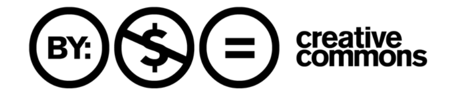


Pierre Bourdieu

La domination masculine

In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 84, septembre 1990. Masculin/féminin-2. pp. 2-31.



Résumé
La domination masculine.
Pour tenter d'analyser la domination masculine, forme par excellence de la violence symbolique, on s'est appuyé sur les recherches ethnologiques menées chez les Kabyles, berbérophones d'Afrique du nord. Véritable conservatoire culturel, cette société montagnarde a maintenu tout à fait vivant, notamment dans ses pratiques rituelles, dans sa poésie et ses traditions orales, un système de principes de vision et de division qui est commun à tout le monde méditerranéen et qui survit, encore aujourd'hui, dans nos structures mentales et, partiellement, dans nos structures sociales. On peut donc traiter le cas de la Kabylie comme une "image grossie" où se lisent plus aisément les structures fondamentales de la vision du monde masculine. De cette lecture, il ressort d'abord que, du fait de l'accord immédiat entre d'un côté les structures sociales telles qu'elles s'expriment par exemple dans l'organisation de l'espace et du temps ou dans la division sexuelle du travail, et de l'autre les structures mentales, ou, plus précisément, les principes de vision et de division inscrits dans les corps et dans les cerveaux, l'ordre masculin s'impose sur le mode de l'évidence, comme parfaitement naturel. En effet, les dominés -dans le cas particulier, les femmes- appliquent à toute chose du monde et, en particulier, à la relation de domination dans laquelle ils sont pris et aux personnes à travers lesquelles cette relation s'accomplit, donc aussi à leur propre personne, des schèmes de pensée impensés qui, étant le produit de l'incorporation de la relation de pouvoir sous la forme de couples d'opposition (haut/bas, grand/petit, etc.), construisent cette relation du point de vue même des dominants, la faisant apparaître comme naturelle. La violence symbolique s'accomplit au travers d'un acte de méconnaissance et de reconnaissance qui se situe hors des contrôles de la conscience et de la volonté, dans l'obscurité des schèmes pratiques de l'habitus. Le travail de socialisation tend à opérer une somatisation des rapports de domination. D'abord par une construction sociale de la vision du sexe biologique, qui sert elle-même de fondement à toute la vision mythique du monde. Ensuite par l'inculcation d'une hexis corporelle dont on peut dire qu'elle est une politique incorporée. A travers ce double travail d'inculcation sexuellement différencié et différenciant, s'imposent aux hommes et aux femmes des dispositions différentes à l'égard des jeux sociaux tenus pour les plus importants, comme, dans la société kabyle, les jeux de l'honneur et de la guerre, propices à l'exhibition de la virilité, ou, dans des sociétés différenciées, tous les jeux les plus hautement valorisés, politique, art, science, etc. C'est cette relation d'exclusion originaire que l'on peut analyser en s'appuyant sur le roman de Virginia Woolf, La promenade au phare : ignorant l'illusio qui porte à s'engager dans les grands jeux sociaux, les femmes sont affranchies de la libido dominandi et portées, de ce fait, à jeter un regard relativement lucide sur les jeux masculins auxquels elles ne participent, normalement, que par procuration.
Il reste à expliquer le statut inférieur qui est à peu près universellement imparti à la femme. Pour cela, il faut prendre en compte la dissymétrie des statuts qui sont assignés aux deux sexes dans l'économie des échanges symboliques : tandis que les hommes sont les sujets des stratégies matrimoniales à travers lesquelles ils travaillent à maintenir ou à augmenter leur capital symbolique, les femmes sont toujours traitées en objets de ces échanges dans lesquels elles circulent en tant que symboles, capables de sceller des alliances. Etant ainsi investies d'une fonction symbolique, elles sont contraintes de travailler en permanence à conserver en état leur valeur symbolique en se conformant à l'idéal masculin de la vertu féminine comme pudeur et chasteté et en se dotant de tous les attributs corporels et cosmétiques propres à accroître leur rayonnement et leur charme corporels. Le statut d'objets qui est fait aux femmes ne se voit jamais aussi bien que dans la place que le système mythico-rituel kabyle accorde à leur contribution à la procréation : paradoxalement, le travail proprement féminin de gestation est nié au profit de l'intervention masculine dans l'acte sexuel. De même, dans nos sociétés, la part privilégiée que les femmes prennent à la production proprement symbolique, tant au sein de l'unité domestique qu'au dehors, reste toujours dissimulée et, en tout cas, minorée. Il s'ensuit que la libération des femmes ne peut être attendue que d'une révolution symbolique mettant en cause les fondements mêmes de la production et de la reproduction du capital symbolique et, en particulier, de la dialectique de la prétention et de la distinction qui est le principe de la production et de la consommation de biens culturels traités comme signes de distinction.

Abstract
Male Domination.

This attempt to analyse male domination, the form par excellence of symbolic violence, is based on ethnological research among the Kabyles, a Berber-speaking people of North Africa. Especially in its ritual practices, its poetry and its oral traditions, this society of mountain-dwellers has kept alive a System of principles of vision and division which is common to the whole Mediterranean world and which survives, even today, in our own mental structures and partially in our social structures. Thus the case of Kabylia can be treated as an "enlarged image" in which the fundamental structures of the male world view can be read more easily. From this reading, it emerges first that, because of the immediate concordance between social structures, as expressed, for example, in the organization of space and time or in the sexual division of labour, and mental structures, or, more precisely, the principles of vision and division inscribed in bodies and minds, the male order imposes itself in the mode of self-evidence, as being perfectly natural. Dominated social categories -in this case, women- perceive every aspect of the world, and in particular the relationship of domination in which they are caught and the persons through whom this relationship is realized, and therefore also their own persons, through unthought schemes of thought, which, being the product of the internalization of the power relationship in the forms of pairs of opposites (high/low, big/small, etc.), construct that relationship from the point of view of the dominant category and present it as natural. Symbolic violence is performed through an act of misrecognition and recognition which lies outside the controls of consciousness and will, in the obscurity of the practical schemes of the habitus. The work of socialization tends to achieve a somatization of relations of domination -firstly through a social construction of the vision of biological gender, which itself serves a basis for the whole mythic world view ; and then through the inculcation of a bodily hexis which is a kind of internalized politics. Through this twofold labour of sexually differentiated and differentiating inculcation, men and women acquire different dispositions towards the social games that are treated as the most important. In Kabyle society these are the games of honour and war, favouring the exhibition of manly virtues ; in class-differentiated societies, the most highly valorized games are those of politics, art, science, etc. This relationship of initial exclusion can be analysed with the aid of Virginia Woolf s novel To the Lighthouse : untouched by the illusio which drawes men into the great social games, women are free from libido dominandi and so are able to cast a relatively lucid gaze on the men's games in which they normally take part only by proxy.

One then has to explain the inferior status that is almost universally accorded to women. This requires one to take into account the dissymmetry of the statuses assigned to the two sexes in the economy of symbolic exchanges. Whereas men are the subjects of the marriage strategies through which they strive to maintain or enhance their symbolic capital, women are always treated as the objects of these exchanges, in which they circulate as symbols that can set the seal on alliances. Being invested in this way with a symbolic function, they are forced to work constantly to preserve their symbolic value by conforming to the maie ideal of female virtue as modesty and chastity and by endowing themselves with all the bodily and cosmetic attributes that tend to enhance their physical charm and attraction. The object status imposed on women is most clearly seen in the place that the mythico-ritual System assigns to their contribution to procration : the specific female work of gestation is paradoxically denied in favour of the male intervention in the sexual act. Likewise, in modem societies, the privile-ged role that women play in specifically symbolic production, both inside and outside the domestic unit, always remains masked and, in any case, diminished. It follows that the liberation of women can only corne from a symbolic revolution that would call into question the very foundations of the production and reproduction of symbolic capital and, in particular, of the dialectic of pretension and distinction which is the principle of the production and consumption of cultural goods treated as signs of distinction. ties the most highly valorized games are those of politics art science etc This relationship of initi al exclusion can be analysed with the aid of Virginia Woolf novel To the Lighthouse untouched by the illusio which drawes men into the great social ga mes women are free from libido dominandi and so are able to cast relatively lucid gaze on the games in which they normally take part only by proxy One then has to explain the inferior status that is almost universally accorded to women This requires one to take into account the dissymmetry of the statuses assigned to the two sexes in the eco nomy of symbolic exchanges Whereas men are the subjects of the marriage strategies through which they strive to maintain or enhance their symbolic capital women are always treated as the objects of these exchanges in which they circulate as symbols that can set the seal on alliances Being invested in this way with

symbolic function they are forced to work constantly to preserve their symbolic value by conforming to the male ideal of female virtue as mo desty and chastity and by endowing themselves with all the bodily and cosmetic attributes that tend to enhance their physical charm and attraction The object status imposed on women is most clearly seen in the place that the mythico-ritual system as signs to their contribution to procration the spe cific female work of gestation is paradoxically denied in favour of the male intervention in the se xual act Likewise in modern societies the privile ged role that women play in specifically symbolic production both inside and outside the domestic unit always remains masked and in any case dimi nished It follows that the liberation of women can only come from symbolic revolution that would call into question the very foundations of the pro duction and reproduction of symbolic capital and in particular of the dialectic of pretension and dist inction which is the principle of the production and consumption of cultural goods treated as signs of distinction

Zusammenfassung
Männliche Herrschaft.
Dieser Versuch einer Analyse der männlichen Herrschaft, der Form symbolischer Herrschaft schlechthin, stützt sich auf ethnologisches Material aus der Kabylei. Die Gesellschaft der Kabylen, eine die Berbersprache sprechende Bergbevölkerung in Nord-afrika, hat insbesondere in seinen rituellen Praktiken, seiner Poesie und seinen mündlichen Überlieferungen ein System der Vision und Division lebendig gehalten, das der gesamten Mittelmeerwelt gemeinsam ist und auch heute noch in unseren mentalen und teilweise sozialen Strukturen vorhanden ist. Das Beispiel der Kabylei läßt sich mithin wie ein "vergrößertes Bild" behandeln, aus dem sich müheloser die grundlegenden Strukturen der männlichen Weltsicht herauslesen lassen. Ein erstes Ergebnis : Aufgrund des unmittelbaren Zusammenspiels zwischen zum einen den sozialen Strukturen, wie sie sich z.B. in der Organisation von Raum und Zeit oder in der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern niederschlagen, zum anderen den mentalen Strukturen oder, genauer, den in Korper und Gehirn eingeschriebenen Prinzipien der Vision und Division, setzt sich die Ordnung des Männlichen im Modus der Evidenz, als vollkommen natürlich, durch. Tatsächlichwenden die Beherrschten -im vorliegenden Fall die Frauen- auf alle Dinge dieser Welt und nicht zuletzt auf die Herrschaftsbeziehung, der sie unterliegen, und auf die Personen, vermittels deren diese Beziehung sich realisiert -also auch auf sich als Personen-, ungedachte Denkschemata an, die als Produkt der Inkorporation der Machtbeziehung in Form von Gegensatzpaaren (oben/unten, groß/klein usw.) diese Beziehungen vom Gesichtspunkt der Herrschenden aus kontruieren und als natürliche erscheinen lassen. Die symbolische Gewalt realisiert sich über einen Akt der Verkennung und Anerkennung, der sich aulkrhalb der Kontrolle des Bewußtseins und Willens, in der Dunkelheit des Habitus vollzieht. In der Sozialisierung wird eine Somatisierung der Herrschaftsbeziehung angestrebt. Zunächst durch soziale Konstruktion der Anschauung vom biologischen Geschlecht, die selbst einer umfassenden mythischen Weltsicht zugrunde liegt. Dann durch Einüben einer körperlichen Hexis, die durchaus als inkorporierte Politik zu sehen ist. Vermittelt über diese doppelte, geschlechtlich differenzierte und differenzierende Arbeit der Einübung bilden sich zwingend bei Mann und Frau unterschiedliche Dispositionen in bezug auf die am wichtigsten erachteten sozialen Spiele aus, als da sind (in der kabylischen Gesellschaft) : Ehrenund Kriegsspiele, mit denen sich am besten Männlichkeit demonstrieren läßt ; oder in den differenzierten Gesellschaften alle Spiele, die hohe Geltung genießen, Politik, Kunst, Wissenschaft usw. Diese Beziehung der urspünglichen Ausschlieftung läßt sich sehr gut an Virginia Woolfs Roman Die Fahrt zum Leuchtturm analysieren : In Unkenntnis äerillusio, die dazu verleitet, sich in den großen sozialen Spielen zu engagieren, sind die Frauen auch frei von der libido dominandi und von daher in der Lage, einen relativ luziden Blick auf die männliche Spiele zu werfen, an denen sie in der Regel nur stellvertretend teilnehmen.
Erklärungsbedürftig bleibt der inferiore Status, der den Frauen nahezu universell zugewiesen wird. Hier muß die Asymetrie der Statusse in Betracht gezogen werden, die beiden Geschlechtern in der Ökonomie des symbolischen Tauschs zugeschrieben wird : Während die Männer Subjekte der matrimonialen Strategien sind, durch die sie ihr symbolisches Kapital zu erhalten oder zu mehren suchen, werden die Frauen immer als Objekte dieses Tauschs behandelt, zirkulieren darin als Symbole mit der Fähigkeit, Bündnisse zu schmieden. Auf diese Weise mit einer symbolischen Funktion versehen, sind sie gezwungen, standig an der Erhaltung ihres symbolischen Werts zu arbeiten, durch

Anpassung an das männliche Ideal der weiblichen Tugend, Scham und Keuchheit, und Erwerb der körperlichen und kosmetischen Attribute zur Erweiterung ihrer physischen Ausstrahlung und ihres Charmes. Der Status als Objekt, der den Frauen zugewiesen wird, la lit sich unzweideutig an der Bedeutung erkennen, den das mytischrituelle System der Kabylen ihrem Beitrag bei der Zeugung einräumt : Paradoxerweise wird die Schwangerschaft, diese genuine Arbeit der Frau, zugunsten der männlichen Intervention im Geschlechtsakt geleugnet. So bleibt auch in unseren Gesellschaften der privilegierte Part, den die Frauen bei der eigentlichen symbolischen Produktion -innerhalb wie aulkrhalb der Familieneinheit -spielen, verschleiert oder zumindest unterbewertet. Daraus folgt, daß eine Befreiung der Frau nur von einer symbolischen Revolution zu erwarten ist, die die Fundamente der Produktion und Reproduktion des symbolischen Kapitals selbst in Frage stellt, insbesondere aber die Dialektik von Prätention und Distinktion als der Grundlage der Produktion und Konsumtion der als Distinktionszeichen fungierenden kulturellen Güter.

"Mais comment compter sur des femmes
pour se conduire avec bon sens
ou pour agir avec éclat...
confinées que nous sommes dans nos maquillages,
dans nos robes jaunes safran, dans nos soins
de beauté, nos kimonos, nos escarpins ?"

Aristophane, *Lysistrata*

"Les femmes (si j'en crois mon expérience naissante) ne sont naturellement ni obéissantes, ni chastes, ni parfumées, ni revêtues d'atours délicieux. Elles n'atteignent à ces grâces, qui sont pour elles l'unique moyen de goûter aux joies de l'existence, que par la plus fastidieuse discipline. Il faut, songea-t-elle, se coiffer et cette opération, à elle seule, me prendra une heure chaque matin ; il faut se mirer dans la glace, une autre heure ; il faut se corseter et se lacer ; se laver et se poudrer ; quitter la soie pour la dentelle et la dentelle pour le brocart ; il faut demeurer chaste du premier de l'an à la Saint-Sylvestre...".

Virginia Woolf, *Orlando*

LA DOMINATION MASCULINE

pierre bourdieu

Illustration non autorisée à la diffusion

Le soupçon préjudiciel que la critique féministe jette souvent sur les écrits masculins à propos de la différence entre les sexes est fondé. Non seulement parce que l'analyste, qui est pris dans ce qu'il croit comprendre, peut, obéissant sans le savoir à des intentions justificatrices, donner pour des révélations sur les présupposés ou les préjugés des agents les présupposés ou les préjugés qu'il a lui-même engagés dans sa réflexion. Mais surtout parce que, ayant affaire à une institution qui est inscrite depuis des millénaires dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures mentales, il tend à employer comme instruments de connaissance des catégories de perception et de pensée qu'il devrait traiter comme des objets de connaissance. J'en prendrai un seul exemple qui, étant donné l'auteur, permettra de raisonner a fortiori : "On peut dire que ce signifiant [le phallus] est choisi comme le plus *saillant* de ce qu'on peut *attraper* dans le réel de la copulation sexuelle, comme aussi le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (logique). On peut dire aussi qu'il est par sa turgidité l'image du flux vital en tant qu'il passe dans la génération" (1). Il n'est pas besoin d'être un adepte de la "lecture symptômale" pour apercevoir derrière le "saillant" la *saillie*, acte sexuel impérieux et bestial, et derrière l'"attraper", la naïve fierté virile devant le geste de la soumission féminine pour se saisir de l'attribut *convoité* et non, tout simplement, désiré. Le terme d'attribut étant choisi à dessein pour rappeler ce que valent les jeux de mots –ici *copulation*, *copule*– auxquels se reconnaissent souvent les mythes savants : ces mots d'esprit qui, comme l'enseignait Freud, sont aussi des mots de l'inconscient, travaillent à donner les dehors de la nécessité logique, voire de la scientificité, aux phantasmes sociaux dont ils n'ont autorisé l'émergence que sous une forme scientifiquement sublimée (2). Et il est significatif que l'intuition de l'anthropologue familier des signes de l'ultramasculinité méditerranéenne, soit corroborée par celle d'un analyste qui, dans la tradition de réflexivité inaugurée par Sándoz Ferenczi et Michaël Balint, choisit d'appliquer les techniques de l'analyse à la pratique de l'analyste : Roberto Speziale-Bagliaca voit en Lacan une réalisation exemplaire de la personnalité "phallo-narcissique", caractérisée par la propension à "accentuer ses aspects virils au détriment de ses aspects dépendants, enfantins ou féminins", et à se "concéder à l'adoration" (3). On peut ainsi se demander si le discours du psychanalyste n'est pas traversé, jusque dans ses concepts et sa problématique, par un inconscient non analysé qui, tout comme chez les analysants, se joue de lui, à la faveur notamment de ses jeux de mots théoriques ; et si, par conséquent, il ne puise pas *sans le savoir* dans les régions impensées de son inconscient les instruments de pensée qu'il emploie pour penser l'inconscient.

Il faudrait évidemment pousser beaucoup plus loin la lecture *anthropologique* des textes psychanalytiques, de leurs présupposés, de leurs sous-entendus et de leurs lapsus. A titre d'indication, je renverrai seulement à deux passages d'un texte bien connu de Freud qu'il suffit de rapprocher pour voir comment la différence biologique est constituée en *déficience*, voire en *infériorité éthique* : "Elle [la petite fille] remarque le grand pénis bien visible d'un frère ou d'un camarade de jeu, le reconnaît tout de suite comme la réplique supérieure de son propre petit organe caché et dès lors elle est victime de l'envie du pénis" (S. Freud, "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", trad. D. Berger in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1977, p. 126). "On hésite à le dire, mais on ne peut se défendre de l'idée que le niveau de ce qui est moralement normal chez la femme est autre. Son surmoi ne sera jamais si inexorable, si impersonnel, si indépendant de ses origines affectives que ce que nous exigeons de l'homme" (S. Freud, *op. cit.*, p. 131). L'ambiguïté théorique de la psychanalyse qui, en acceptant sans examen les postulats fondamentaux de la vision masculine du monde, s'expose à fonctionner à son insu comme idéologie justificatrice, n'est pas faite pour simplifier la tâche des théoriciennes féministes qui s'en inspirent (fût-ce négativement) et qui, étant elles aussi affrontées à l'inconscient masculin, tant en elles-mêmes que dans leurs instruments d'analyse, oscillent entre deux visions et deux usages opposés de ce message incertain : on a peine à discerner si ce qu'elles rejettent, c'est le message, et la vision essentialiste de la condition féminine, naturalisation d'une construction sociale, ou ce qu'il révèle malgré tout de la condition diminuée que le monde social assigne objectivement aux femmes (4).

Pour tenter de sortir du cercle, on peut, par une sorte de subterfuge méthodologique, appliquer l'analyse anthropologique aux structures de la mythologie collective que livre, à peu près franches de toute réinterprétation demi-savante, une tradition étrangère, et pourtant familière, celle des montagnards berbères de Kabylie qui, par-delà les conquêtes et les conversions, et sans doute en réaction contre elles, ont fait de leur culture le conservatoire d'un vieux fonds de croyances méditerranéennes organisées autour du culte de la virilité (5). Cet univers de discours et d'actes rituels tout entiers orientés vers la reproduction d'un ordre social et cosmique fondé sur l'affirmation ultra-conséquente du primat de la masculinité offre à l'interprète une image grossie et systématique de la cosmologie "phallonarcissique" qui hante aussi nos inconscients. C'est en effet à travers les corps socialisés, c'est-à-dire les habitus, et les pratiques rituelles, partiellement arrachées au temps

1–J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 692.

2–Le lien entre le phallus et le logos se trouve en effet *condensé* (selon une logique qui est celle du rêve) dans ce jeu de mots tout à fait typique de la logique du mythe savant. (La description célèbre de l'opposition entre le nord et le midi, où l'on a vu la première expression du déterminisme géographique, m'est apparue comme un exemple paradigmatique de mythe savant destiné à produire cet "effet de science" que j'ai nommé effet Montesquieu - Cf. P. Bourdieu, Le Nord et le Midi : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, 1980, pp. 21-25). C'est aussi dans le jeu de mots, et en particulier à travers les doubles sens chargés de sous-entendus que les phantasmes sociaux du philosophe trouvaient l'occasion de se manifester sans avoir à s'avouer (cf. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1988).

3–R. Speziale-Bagliacca, *Sulle spalle di Freud, Psicoanalysis e ideologia fallica*, Roma, Astrolabio, 1982, pp. 43 sq. (Je remercie Annina Viacava Migone, lectrice pénétrante d'une première version de mon texte, de m'avoir introduit à cette œuvre et de m'avoir aidé à établir la relation entre l'analyse anthropologique de la gestion sociale des dimensions masculine et féminine de la personnalité et l'analyse psychanalytique).

4–Il est remarquable que le discours féministe tombe très souvent dans l'essentialisme qu'il reproche à juste titre à la "connaissance masculine" (cf. J. Féral, Towards a Theory of Displacement, *Sub-stance*, 32, 1981, pp. 52-64) : on n'en finirait pas de recenser les énoncés, indiscernablement constatifs et performatifs (de la forme : la femme est plurielle, indéfinie, etc.), qui sont dominés par la logique profonde de la mythologie dont ils prennent le contrepied (cf. inter alia : L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, notamment p. 284, et *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Ed. de Minuit, 1977 ; J. Kristeva, La femme, ce n'est jamais ça, *Tel Quel*, 59, automne 1974, pp. 19-25.

par la stéréotypisation et la répétition indéfinie, que le passé se perpétue dans la longue durée de la mythologie collective, relativement affranchie des intermittences de la mémoire individuelle (6). Ainsi, le principe de division qui organise cette vision du monde ne se livre jamais de manière aussi évidente et aussi cohérente que dans le cas limite et, de ce fait, paradigmatique, d'un univers social où il reçoit le renforcement permanent des structures objectives et d'une *expression collective et publique* : il y a loin en effet entre la liberté ordonnée que les grandes cérémonies rituelles offrent à la manifestation de la mythologie justificatrice et les échappées étroites et contrôlées que nos sociétés lui accordent, soit à travers la licence poétique, soit dans l'expérience semi-privée de la cure analytique.

On pourra se convaincre de l'unité culturelle des sociétés méditerranéennes (du présent ou du passé, comme la Grèce ancienne) et de la place particulière de la société kabyle en consultant l'ensemble des études consacrées au problème de l'honneur et de la honte en différentes sociétés méditerranéennes, Grèce, Italie, Espagne, Egypte, Turquie, Kabylie, etc. (cf. J. Peristiany, ed., *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974 et aussi J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the social anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton, 1963). Et l'appartenance de la culture traditionnelle européenne à cette aire culturelle me paraît ressortir de manière évidente de la comparaison des rituels observés en Kabylie avec les rituels recueillis par Arnold Van Gennep dans la France du début du 20e siècle (cf. A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958). Il va de soi que l'on aurait pu trouver dans la tradition grecque, dans laquelle, il faut se garder de l'oublier, la psychanalyse a puisé l'essentiel de ses schèmes interprétatifs, des éléments de cet inconscient culturel méditerranéen – en s'appuyant notamment sur les recherches récentes de Page du Bois (cf. P. du Bois, *Sowing the body, Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago, London, Chicago University Press, 1988) ou de Jaspers Svenbro (cf. J. Svenbro, *Phrasikleia : anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988) ou sur les travaux des historiens français des religions antiques, Jean-Pierre Vernant, Marcel Détienne ou Pierre Vidal-Naquet. Mais cet inconscient culturel qui est encore le nôtre ne trouve jamais d'expression directe et ouverte dans la tradition lettrée de l'Occident (dans laquelle par exemple Michel Foucault s'enferme lorsque, dans le deuxième volume de son *Histoire de la sexualité*, il choisit de faire commencer à Platon son enquête sur la sexualité et le sujet, ignorant des auteurs comme Homère, Hésiode, Eschyle, Sophocle, Hérodote ou Aristophane, sans parler des philosophes présocratiques, chez qui le vieux socle méditerranéen affleure plus clairement).

Si la référence à un système encore en état de fonctionnement, donc directement observable comme tel, et par l'enquête active, qui permet d'interroger méthodiquement tout l'univers des relations, paraît préférable, c'est aussi que, comme je l'ai déjà indiqué ailleurs (cf. P. Bourdieu, Lecture, Lecteurs, Lettrés, Littérature, in *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987, pp. 132-143), les analyses consacrées à un héritage littéraire dont la production s'étend sur plusieurs siècles risquent de *synchroniser* artificiellement, pour les besoins de l'analyse, des états successifs, et différents, du système et surtout de conférer le même statut épistémologique à des textes qui ont soumis le vieux fonds mythico-rituel à des réélaborations plus ou moins profondes : l'interprète qui prétend agir en ethnographe risque de traiter en informateurs des auteurs qui, comme lui, agissent en ethnographes et dont les comptes rendus et les témoignages, même les plus archaïques en apparence, tels ceux d'Homère ou d'Hésiode, impliquent des omissions, des déformations et des réinterprétations. Le mérite majeur de l'ouvrage de Page du Bois est de décrire une évolution des thèmes mythico-rituels qui prend son sens dès qu'on le rapporte au processus de "littérarisation" qui en est solidaire : on comprend mieux, dans cette perspective, que la femme, d'abord pensée au travers des analogies, bien connues, entre le corps féminin et la terre labourée (par la charrue masculine), ou entre le ventre féminin et le four, soit appréhendée au terme, à travers l'analogie, typiquement lettrée sinon littéraire, entre le corps de la femme et la tablette sur laquelle on écrit.

Plus généralement, ce qui rend difficile l'utilisation des documents qui intègrent dans une visée savante une expérience mythique du corps (comme le traité de chirurgie qu'analyse Marie-Christine Pouchelle dans *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age*, Paris, Flammarion, 1983), c'est qu'ils sont particulièrement exposés à l'effet Montesquieu : aussi est-il tout à fait vain d'essayer de distinguer ce qui y est emprunté à des autorités (comme Aristote qui, sur des points essentiels, reproduisait lui-même la vieille mythologie masculine) et ce qui est réinventé à partir des structures inconscientes et, le cas échéant, sanctionné ou ratifié par la caution du savoir emprunté.

La violence symbolique : une contrainte par corps

La domination masculine est assez assurée pour se passer de justification : elle peut se contenter d'être et de se dire dans des pratiques et des discours qui énoncent l'être sur le mode de l'évidence, concourant ainsi à le faire être conformément au dire (7). La vision dominante de la division sexuelle s'exprime dans des discours comme les dictons, les proverbes, les énigmes, les chants, les poèmes ou dans des représentations graphiques comme les décorations murales, les décors des poteries ou des tissus. Mais

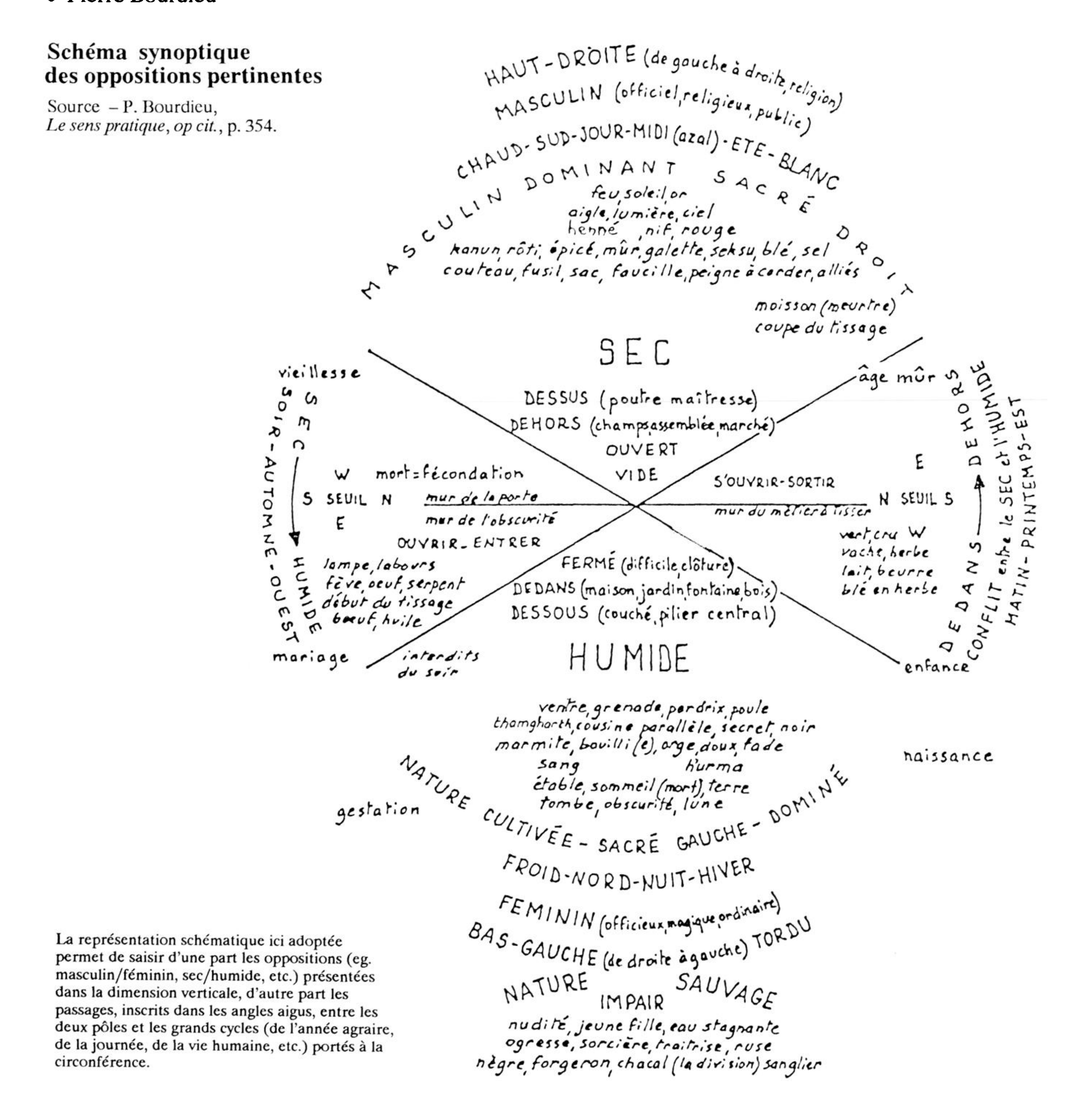
5-L'anthropologie comparée, à laquelle on peut aussi avoir recours (cf. F. Héritier-Augé, Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes, *Cahiers du Grif*, Paris, Editions Tierce, hiver 1984-85, p. 7-21), risque de perdre la logique du système des oppositions pertinentes qui ne s'accomplit et ne se livre complètement que dans les limites historiques d'*une* tradition culturelle. Mais elle permet en revanche de faire apparaître l'arbitraire des oppositions homologues à l'intérieur desquelles l'opposition entre le masculin et le féminin est immergée (et *naturalisée* par l'effet de la cohérence systémique) : ainsi, chez les Inuit, la lune est un homme et le soleil est sa soeur, des propriétés que la tradition méditerranéenne attribue à la femme, comme le froid, le cru et la nature étant assignées à l'homme tandis que le chaud, le cuit et la culture sont associés à la femme -ce qui n'empêche pas les Inuit de reléguer la femme dans l'univers domestique et de minimiser à l'extrême son rôle dans la procréation (cf. Saladin d'Anglure, cité par F. Héritier-Augé, *ibid.*).

6-Sur le corps et la pratique rituelle comme *conservatoires* (et non "mémoire") à travers lequel le passé se transmet et se conserve, voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, notamment Première partie, chapitre 4.

7-Il serait tout à fait inopportun de parler ici d'*idéologie*. Si les pratiques rituelles et les discours mythiques remplissent incontestablement une fonction de légitimation, ils ne trouvent jamais leur principe, contrairement aux affirmations de certains anthropologues, dans l'intention de légitimer l'ordre social. Il est remarquable par exemple que la tradition kabyle, pourtant tout entière organisée selon la division hiérarchique entre les sexes, ne propose pratiquement pas de mythes justificateurs de cette différence (sauf peut-être le mythe de la naissance de l'orge –cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 128– et le mythe visant à rationaliser la position "normale" de l'homme et de la femme dans l'acte sexuel, que je rapporterai plus loin). On sait que la conception qui impute les effets de légitimation à des actions intentionnellement orientées vers la justification de l'ordre établi ne vaut pas même pour les sociétés différenciées, dans lesquelles les actions de légitimation les plus efficientes sont laissées à des institutions comme le système scolaire et à des mécanismes comme ceux qui assurent la transmission héréditaire du capital culturel. Mais elle n'est jamais aussi fausse qu'à propos d'univers où, comme en Kabylie, c'est tout l'ordre social qui fonctionne comme une immense machine symbolique fondée sur la domination masculine.

Schéma synoptique des oppositions pertinentes

Source – P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op cit.*, p. 354.



La représentation schématique ici adoptée permet de saisir d'une part les oppositions (eg. masculin/féminin, sec/humide, etc.) présentées dans la dimension verticale, d'autre part les passages, inscrits dans les angles aigus, entre les deux pôles et les grands cycles (de l'année agraire, de la journée, de la vie humaine, etc.) portés à la circonférence.

elle s'exprime tout aussi bien dans des objets techniques ou des pratiques : par exemple dans la structure de l'espace, et en particulier dans les divisions intérieures de la maison ou dans l'opposition entre la maison et les champs, ou encore dans l'organisation du temps, de la journée ou de l'année agraire, et, plus largement, dans toutes les pratiques, presque toujours à la fois techniques et rituelles, et tout spécialement dans les techniques du corps, postures, manières, maintien (8).

Si cette division paraît être "dans l'ordre des choses", comme on dit parfois pour parler de ce qui est normal, naturel, au point d'en être inévitable, c'est qu'elle est présente, à l'état objectivé, dans le monde social et aussi, à l'état incorporé, dans les habitus, où elle fonctionne comme un principe universel de vision et de division, comme un système de catégories de perception, de pensée et d'action. C'est la concordance entre les structures objectives et les structures cognitives qui rend possible ce rapport au monde que Husserl décrivait sous le nom d'"attitude naturelle" ou d'expérience doxique, mais sans en rappeler les conditions sociales de possibilité. C'est l'accord entre la conformation de l'être et les formes du connaître, entre les attentes intérieures et le cours extérieur du monde, qui fonde l'expérience doxique. Exclusive de toute mise en question hérétique, cette expérience est la forme la plus absolue de la reconnaissance de la légitimité :

8–Sur la structure de l'espace intérieur de la maison, on pourra voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 441-461 ; sur l'organisation de la journée, pp. 415-421 ; de l'année agraire, pp. 361-409.

elle appréhende le monde social et ses divisions arbitraires, à commencer par la division socialement construite entre les sexes, comme naturels, évidents, inéluctables.

Les "thèses" non thétiques de la doxa sont au-delà ou en deçà de la mise en question. "Choix" qui s'ignorent, elles sont posées comme allant de soi, et à l'abri de toute mise en relation propre à les mettre en question : l'universalité de fait de la domination masculine (9) exclut pratiquement l'effet de "dénaturalisation" ou, si l'on préfère, de relativisation que produit presque toujours, historiquement, la rencontre avec des modes de vie différents, propres à faire apparaître les "choix" naturalisés de la tradition comme arbitraires, historiquement institués (*ex instituto*), fondés dans la coutume ou la loi (*nomos*, *nomō*) et non dans la nature (*phusis*, *phusei*). L'homme (*vir*) est un être particulier qui se vit comme être universel (*homo*), qui a le monopole, en fait et en droit, de l'humain, c'est-à-dire de l'universel, qui est socialement autorisé à se sentir porteur de la forme entière de l'humaine condition (10). Il suffit pour le vérifier d'examiner ce qu'est, en Kabylie (et ailleurs), la forme accomplie de l'humanité. L'homme d'honneur est par définition un homme, au sens de *vir*, et toutes les vertus qui le caractérisent, et qui sont, indissociablement, des pouvoirs, des facultés, des capacités et des devoirs ou des qualités, sont des attributs proprement masculins (la *virtus* est la quiddité du *vir*). C'est le cas du *nif*, le point d'honneur, qui a des liens évidents avec la violence héroïque, le courage belliqueux et aussi, très directement, avec la puissance sexuelle.

Du fait qu'il est inscrit et dans les divisions du monde social ou, plus précisément, dans les rapports sociaux de domination et d'exploitation qui sont institués entre les sexes, et dans les cerveaux, sous la forme des principes de di-vision qui conduisent à classer toutes les choses du monde et toutes les pra-

9–Bien que toutes les sociétés n'aient pas été étudiées et que celles qui l'ont été ne l'aient pas nécessairement été de manière à éclairer complètement sur la nature des relations entre les sexes, on peut admettre que, selon toute probabilité, la suprématie masculine est universelle (cf. F. Héritier-Augé, *art. cit.*).

10–C'est ce que dit la langue lorsque, par un homme, elle désigne non seulement l'être humain mâle, mais l'être humain en général et qu'elle emploie le masculin pour parler de l'humanité. Et la force de l'évidence doxique se voit au fait que cette monopolisation grammaticale de l'universel, aujourd'hui reconnue, n'est apparue dans sa vérité qu'à la suite de la critique féministe.

La division du travail entre les sexes

Source – P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op cit.*, p. 358.

travaux masculins	travaux féminins
DEDANS	
nourrir les bêtes la nuit	rentrer les réserves, l'eau veiller sur les réserves attacher les bêtes de retour des champs
	cuire (cuisine, feu, marmite, couscous nourrir les enfants, les bêtes (vaches, poules) soigner les enfants
(tabou du balai)	balayer (tenir propre)
	tisser (et filer la laine)
	moudre
	pétrir la terre (poterie et crépir les murs)
	traire la vache (baratter le lait)
DEHORS	
sortir le troupeau aller au marché	
travailler les champs (loin, ouvert, jaune, céréales) labourer (soc, chaussures) semer moissonner (faucille, tablier) dépiquer vanner	soigner le jardin (proche, clos, vert, légumes) (tabou de l'aire à battre)
transporter et dresser les poutres («corvée» des hommes) et faire le toit transporter le fumier aux champs à dos de bête	transporter les semences, le fumier (sur le dos), l'eau, le bois, la pierre et l'eau («corvée» des femmes pour la construction de la maison)
faire tomber (monter aux arbres et gauler les olives, abattre les arbres –pour la maison)	ramasser (cueillette) les olives (tabou gaulage), les figues, les glands, le bois (branchages, brindilles, broussailles) et lier (les fagots)
couper le bois, le diss (fabriquer les ustensiles de cuisine en bois à la hachette ou au couteau)	glaner sarcler (pieds nus, robes à traîne)
	fouler les olives aux pieds (cf. pétrir)
égorger	(tabou de l'égorgement)
	pétrir l'argile (pour la maison et pour l'aire à battre –avec bouse) à la main (après l'avoir extraite)

tiques selon des distinctions réductibles à l'opposition entre le masculin et le féminin, le système mythico-rituel est continûment confirmé et légitimé par les pratiques mêmes qu'il détermine et légitime. Etant rangées par la taxinomie officielle du côté de l'intérieur, de l'humide, du bas, du courbe, du continu, les femmes se voient attribuer tous les travaux domestiques, c'est-à-dire privés et cachés, voire invisibles ou honteux, comme l'élevage des enfants et des animaux, et une bonne part des travaux extérieurs, notamment tous ceux qui ont trait à l'eau, à l'herbe, au vert (comme le sarclage et le jardinage), au lait, au bois, et tout spécialement les plus sales (comme le transport du fumier), les plus monotones, les plus pénibles et les plus humbles. Quant aux hommes, étant situés du côté de l'extérieur, de l'officiel, du public, du droit, du sec, du haut, du discontinu, ils s'arrogent tous les actes à la fois brefs, périlleux et spectaculaires qui, comme l'égorgement du bœuf, le labour ou la moisson, sans parler du meurtre ou de la guerre, marquent des ruptures dans le cours ordinaire de la vie et font intervenir des instruments fabriqués par le feu.

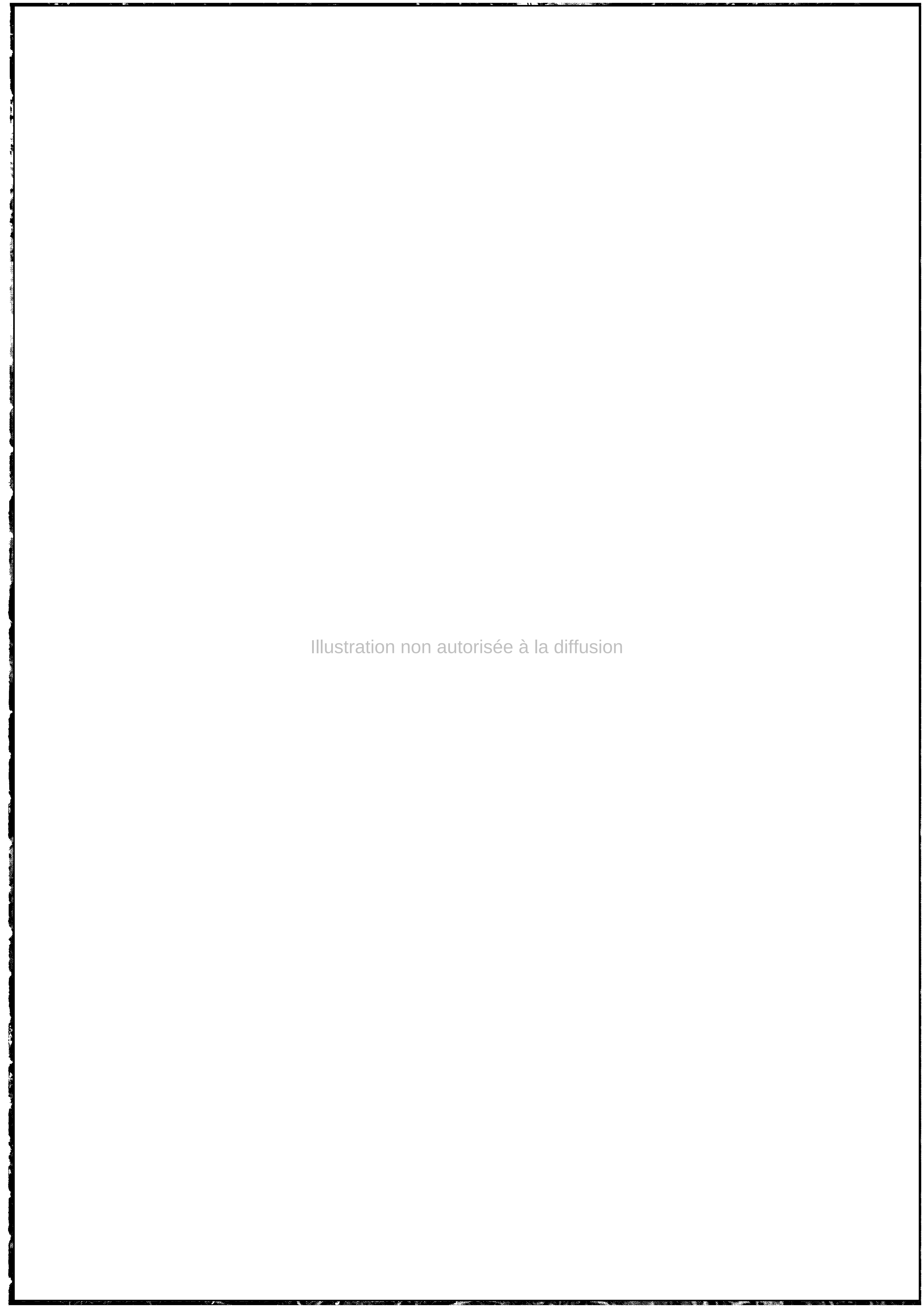
Arbitraire à l'état isolé, la division des choses et des activités selon l'opposition entre le masculin et le féminin reçoit sa nécessité objective et subjective de son insertion dans un système d'oppositions homologues, haut/bas, dessus/dessous, devant/derrière, droite/gauche, droit/courbe (et fourbe), sec/humide, dur/mou, épicé/fade, clair/obscur, etc., qui, étant semblables dans la différence, sont assez concordantes pour se soutenir mutuellement, dans et par le jeu inépuisable des transferts et des métaphores, et assez divergentes pour conférer à chacune d'elles une sorte d'épaisseur sémantique, issue de la surdétermination par les harmoniques, les connotations et les correspondances (11). Etant donné que ces schèmes de pensée d'application universelle semblent toujours enregistrer des différences inscrites dans la nature des choses (c'est vrai, notamment, de l'opposition entre les sexes) et qu'ils sont sans cesse confirmés par le cours du monde, et en particulier par tous les cycles biologiques et cosmiques, ainsi que par l'accord de tous les esprits dans lesquels ils se trouvent inscrits, on ne voit pas comment pourrait venir au jour le rapport social de domination qui est à leur principe et qui, par un renversement complet des causes et des effets, apparaît comme une conséquence parmi d'autres d'un système de relations de sens indépendant des rapports de force.

La somatisation progressive des relations fondamentales qui sont constitutives de l'ordre social, aboutit à l'institution de deux "natures" différentes, c'est-à-dire de deux systèmes de différences sociales naturalisées qui sont inscrites à la fois dans les *hexis* corporelles, sous la forme de deux classes opposées et complémentaires de postures, de démarches, de maintiens, de gestes, etc., et dans les cerveaux qui les perçoivent selon une série d'oppositions dualistes miraculeusement ajustées à des distinctions qu'elles ont contribué à produire, comme celle que l'on fait entre le droit ou le dressé et le courbe ou le courbé

Illustration non autorisée à la diffusion

Le ramassage des olives

11–Pour un tableau détaillé de la distribution des activités entre les sexes, voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 358 (ici, p.7).



et qui permettrait de réengendrer toutes les différences enregistrées dans l'usage des corps ou dans les dispositions éthiques.

L'efficacité symbolique du *préjugé défavorable* socialement institué dans l'ordre social tient en effet pour une grande part au fait qu'il produit lui-même sa propre confirmation en agissant comme *self-fulfilling prophecy* par la médiation de l'*amor fati* qui porte les victimes à se vouer et à se dévouer au destin auquel elles sont en tout cas socialement vouées (et il en va de même, évidemment, du préjugé favorable qui, de manière, à première vue, plus compréhensible, agit par l'effet de "noblesse oblige"). Ainsi, ayant reçu en partage, comme on l'a vu, le petit, l'ordinaire et le courbe –ce sont elles qui, penchées vers le sol, ramassent les olives ou les brindilles, pendant que les hommes, armés de la gaule ou de la hache, coupent et font tomber–, étant déléguées aux préoccupations vulgaires de la gestion quotidienne de l'économie domestique –ce sont elles qui semblent se plaire aux mesquineries de l'économie du calcul, de l'échéance, de l'intérêt, telle que nous la pratiquons, et que l'homme d'honneur, qui peut en jouer et en jouir par son intermédiaire, doit affecter de mépriser (12)–, les femmes kabyles réalisent inévitablement, dans des conduites que les hommes considèrent avec hauteur ou avec indulgence, l'image d'elles-mêmes que la vision masculine leur assigne, donnant ainsi l'apparence d'un fondement naturel à une identité qui leur a été socialement imposée. Le renforcement que s'apportent mutuellement les anticipations du préjugé défavorable institué au cœur de l'ordre social et les pratiques qu'elles favorisent et qui ne peuvent que les confirmer enferme les hommes et les femmes dans un cercle de miroirs qui réfléchissent indéfiniment des images antagonistes, mais propres à se valider mutuellement. Faute de pouvoir découvrir le socle de croyance partagée qui est au fondement de tout le jeu, ils ne peuvent apercevoir que les propriétés négatives que la vision dominante prête aux femmes, comme la ruse ou, pour prendre un trait plus favorable, l'intuition (13), leur sont en fait imposées, au travers du rapport de force qui les unit et les oppose, au même titre que les vertus, toujours négatives, que la morale leur enjoint : comme si le courbe appelait le fourbe, la femme qui est symboliquement vouée à la soumission et à la résignation ne peut obtenir quelque pouvoir dans les luttes domestiques qu'en usant de cette force soumise qu'est la ruse, capable de retourner contre le fort sa propre force, par exemple en agissant en éminence grise, qui doit accepter de s'effacer, et en tout cas de se nier en tant que détentrice de pouvoir, pour exercer le pouvoir par procuration. Et comment ne pas voir que l'identité toute négative, donc définie par des interdits gros d'autant d'occasions de transgression, qui leur était impartie condamnait par avance les femmes à apporter continûment la preuve de leur malignité, justifiant ainsi en retour les interdits et le système symbolique qui leur assigne une nature maléfique (14) ?

Il est clair qu'on ne peut penser adéquatement cette forme particulière de domination qu'à condition de dépasser l'alternative naïve de la contrainte et du consentement, de la coercition et de l'adhésion : la violence symbolique impose une coercition qui s'institue par l'intermédiaire de la reconnaissance extorquée que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui ne sont que la forme incorporée de la relation de domination. C'est ce qui fait que les formes larvées ou, mieux, *déniées* (au sens freudien), de la domination et de l'exploitation, celles notamment qui empruntent une part de leur efficacité à la logique spécifique des relations de parenté, c'est-à-dire à l'expérience et au langage du devoir ou du sentiment (souvent réunis dans la logique du dévouement affectif), comme la relation entre les conjoints ou entre l'aîné et le cadet (ou la cadette) (15), ou même la relation du maître et de l'esclave ou du patron que l'on dit paternaliste et de l'ouvrier, représentent un défi insurmontable pour toute espèce d'économisme : elles mettent en jeu une autre espèce d'économie, celle de la force symbolique, qui s'exerce, *comme par magie*, en dehors de toute contrainte physique et en contradiction, dans son apparente gratuité, avec les lois ordinaires de l'économie ; mais cette apparence se dissipe dès que l'on aperçoit que l'efficience symbolique trouve ses conditions de possibilité et sa contrepartie économique (en un sens élargi du mot) dans l'immense travail préalable d'inculcation et de transformation durable des corps qui est nécessaire pour produire les dispositions permanentes et transposables sur lesquelles s'appuie en fait l'action symbolique capable de les déclencher ou de les réveiller.

12–Les entretiens et les observations que nous avons faites dans le cadre de nos recherches sur le marché de la maison nous ont donné mainte occasion de vérifier que, aujourd'hui encore et tout près de nous, la logique de la division des tâches, nobles ou triviales, entre les sexes, conduisait souvent à un partage des rôles qui laisse à la femme le soin de faire les démarches ingrates, telles que demander les prix, vérifier les factures, demander les rabais, etc. (cf. P. Bourdieu, Un contrat sous contrainte, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, pp.34-51).

13–Cette "intuition féminine" n'est sans doute qu'un cas particulier de la lucidité spéciale des dominés qui voient plus qu'ils ne sont vus, à la façon de ces femmes hollandaises qui, épousant, comme on dit, les intérêts des dominants, qu'elles comprennent mieux qu'ils ne les comprennent, sont capables de parler de leur mari avec beaucoup de détail, tandis que les hommes ne peuvent décrire leur femme qu'au travers de stéréotypes très généraux, valables pour "les femmes en général" (cf. A. van Stolk et C. Wouters, Power changes and self-respect : a comparison of two cases of established-outsiders relations, *Theory, Culture and society*, 4 (2-3), 1987, pp. 477-488). Les mêmes auteurs suggèrent que les homosexuels qui, ayant été nécessairement élevés comme hétérosexuels, ont intériorisé le point de vue dominant, peuvent prendre ce point de vue sur eux-mêmes (ce qui les voue à une sorte de discordance cognitive et évaluative propre à rendre raison de leur lucidité spéciale) et qu'ils comprennent donc mieux le point de vue des dominants que ces derniers ne peuvent comprendre le leur.

14–On peut se demander si, comme le suggère la définition des dictionnaires, la vertu n'est pas identifiée, encore aujourd'hui, lorsqu'il s'agit des femmes ("spécialement (Femmes)", dit le Robert ...), à la "chasteté" ou à la "fidélité sentimentale ou conjugale". Comme toujours, la relation entre dominants et dominés n'est pas symétrique : on accorde d'autant plus aux hommes la puissance sexuelle et son exercice légitime qu'ils sont plus puissants socialement (sauf peut-être, comme l'ont montré quelques scandales récents, aux Etats-Unis) tandis que la vertu des femmes est d'autant plus contrôlée, en fait et en droit, dans la plupart des sociétés, qu'elles occupent un rang social plus élevé.

15–Sur cette relation et sur les conditions de son fonctionnement, voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 266-268.

Tout pouvoir comporte une dimension symbolique : il doit obtenir des dominés une forme d'adhésion qui ne repose pas sur la décision délibérée d'une conscience éclairée mais sur la soumission immédiate et préréflexive des corps socialisés. Les dominés appliquent à toute chose du monde et, en particulier, aux relations de pouvoir dans lesquelles ils sont pris, aux personnes à travers lesquelles ces relations s'accomplissent, donc aussi à eux-mêmes, des schèmes de pensée impensés qui, étant le produit de l'incorporation de ces relations de pouvoir sous la forme transformée d'un ensemble de couples d'oppositions (haut/bas, grand/petit, etc.) fonctionnant comme des catégories de perception, construisent ces relations de pouvoir du point de vue même de ceux qui y affirment leur domination, les faisant apparaître comme naturelles. Ainsi, par exemple, chaque fois qu'un dominé emploie pour se juger une des catégories constitutives de la taxinomie dominante (par exemple brillant/sérieux, distingué/vulgaire, unique/commun, etc.), il prend sur lui-même, sans le savoir, le point de vue dominant, adoptant en quelque sorte pour s'évaluer la logique du préjugé défavorable. Encore le langage des catégories risque-t-il de masquer, par ses connotations intellectualistes, que l'effet de la domination symbolique ne s'exerce pas dans la logique pure des consciences connaissantes, mais dans l'obscurité des schèmes pratiques de l'habitus, où est inscrite, souvent inaccessible aux prises de la conscience réflexive et aux contrôles de la volonté, la relation de domination.

La somatisation des rapports de domination

Ainsi, il n'est pas possible de rendre compte de la violence symbolique, qui est une dimension de toute domination, et qui fait l'essentiel de la domination masculine, sans faire intervenir l'habitus et sans poser, du même coup, la question des conditions sociales dont il est le produit et qui sont, en dernière analyse, la condition cachée de l'efficacité réelle de cette action en apparence magique. Il faut donc évoquer le travail de formation qui s'accomplit, soit au travers de la familiarisation avec un monde symboliquement structuré, soit au travers d'un travail d'inculcation collectif, plus implicite qu'explicite, dont font partie notamment les grands rituels collectifs, et par lequel s'opère une transformation durable des corps et de la manière usuelle d'en user. Cette action, très semblable dans son principe à toutes les formes de thérapie par la pratique ou le discours, ne se réduit pas à l'inculcation de savoirs ou de souvenirs. Parler d'habitus, c'est évoquer un mode de fixation et d'évocation du passé que la vieille alternative bergsonienne de la mémoire-image et de la mémoire-habitude, l'une "spirituelle" et l'autre "mécanique", interdit purement et simplement de penser. Le boxeur qui esquive un coup, le pianiste ou l'orateur qui improvise ou, tout simplement, l'homme ou la femme qui marche, qui s'asseoit, qui tient son couteau (de la main droite...), qui lève son chapeau ou incline la tête pour saluer, n'évoquent pas un souvenir, une image inscrite dans leur esprit, celle de la première expérience, par exemple, de l'action qu'ils sont en train d'accomplir ; ils ne se contentent pas pour autant de laisser jouer des mécanismes matériels, physiques ou chimiques, et ce n'est pas par hasard que l'on a tant de peine, aujourd'hui, à mimer mécaniquement (par des robots) un locuteur qui dit *une* des phrases simples mais réellement adaptées qui sont possibles en chaque situation (plus de peine, à l'inverse de la hiérarchie qu'introduisait implicitement Bergson, que pour reproduire *l'image* d'un événement, même aussi complexe qu'une représentation théâtrale ou une manifestation politique). Tous ces agents mettent en œuvre des formes globales, des schèmes générateurs qui, contre l'alternative où mécanisme et intellectualisme veulent les enfermer, ne sont ni une somme de réflexes locaux mécaniquement agrégés ni le produit cohérent d'un calcul rationnel. Ces schèmes d'application très générale permettent de construire la situation comme une totalité dotée de sens, dans une opération pratique d'anticipation quasi corporelle, et de produire une réponse adaptée qui, sans être jamais la simple exécution d'un modèle ou d'un plan, se présente comme une totalité intégrée et immédiatement intelligible.

Cet excursus n'était pas inutile pour tenter d'écarter les mauvaises lectures que risque d'entraîner l'application à mon analyse d'oppositions qui, sans doute parce qu'elles sont inculquées par l'institution scolaire, mais aussi parce qu'elles sont en affinité avec des oppositions cardinales de la division du travail social (théorie/pratique, conception/exécution, intellectuel/ manuel, etc., c'est-à-dire noble/vulgaire), traînent et traîneront longtemps dans les mémoires et les habitus académiques. Mais le plus important est ici d'essayer d'évoquer le mode d'opération propre de l'habitus sexué et sexuant et les conditions de sa formation. L'habitus produit des constructions socialement sexuées du monde et du corps propre lui-même qui, sans être des représentations intellectuelles, n'en sont pas moins actives, et des réponses synthétiques et adaptées qui, sans être en rien fondées sur le calcul explicite d'une conscience mobilisant une mémoire, ne sont pas pour autant le produit du fonctionnement aveugle de mécanismes physiques ou chimiques capables de mettre l'esprit en vacances. A travers un travail permanent de formation, de *Bildung*, le monde social construit le corps, à la fois comme réalité sexuée et comme dépositaire de catégories de perception et d'appréciation sexuantes, qui s'appliquent au corps propre lui-même, dans sa réalité biologique.

Le monde social traite le corps comme un pense-bête (16). Il y inscrit, sous la forme notamment de principes sociaux de division que le langage ordinaire condense dans des couples d'oppositions, les catégories fondamentales d'une vision du monde (ou, si l'on préfère, d'un système de valeurs, ou d'un système de préférences). C'est en lui imposant de faire la bête, de "s'abêtir", selon l'injonction pasca-

16–J'ai déjà développé ce point dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, notamment, pp. 195-196 et *Le sens pratique*, notamment pp. 115-116.

lienne, qu'il lui assure quelque chance de faire l'ange, ou d'adopter tout autre identité de culture, toujours plus ou moins contre nature (biologique), qu'il lui demande. Socialiser la bête, cultiver la nature dans et par la soumission inconditionnelle du corps aux injonctions souvent implicites, parce qu'indicibles ou ineffables, de l'ordre social, c'est donner à la bête l'occasion de penser, selon sa logique propre, qui n'est pas celle que nous associons spontanément, après deux millénaires de platonisme diffus, à l'idée de pensée. C'est lui assurer la capacité de *se* penser, de penser le corps et la pratique, dans une perspective, celle de la pratique, que nous avons peine à penser, parce que c'est intrinsèquement difficile, mais aussi parce que nous traînons dans nos esprits, ou nos habitus lettrés, une idée très particulière de la réflexion, héritée de la tradition inaugurée par Descartes, une représentation de l'action de réfléchir qui exclut la possibilité de réfléchir dans l'action.

Et pourtant le coup de force que le monde social exerce sur chacun de ses *sujets* consiste à imprimer dans son corps (la métaphore du *caractère* reprendrait ici tout son sens) un véritable programme de perception, d'appréciation et d'action qui, dans sa dimension sexuée et sexuante, comme dans toutes les autres, fonctionne comme une nature (cultivée, seconde), c'est-à-dire avec la violence impérieuse et (apparemment) aveugle de la pulsion ou du phantasme (socialement construits). En s'appliquant à toutes les choses du monde, à commencer par la nature biologique du corps (les vieux Gascons parlaient de "nature" pour désigner le sexe de la femme...), ce programme social naturalisé construit –ou institue– la différence entre les sexes biologiques conformément aux principes de division d'une vision mythique du monde ; principes qui sont eux-mêmes le produit de la relation arbitraire de domination des hommes sur les femmes qui est inscrite dans la réalité du monde, en tant que structure fondamentale de l'ordre social. Par là, il fait *apparaître* la différence *biologique* entre les corps masculin et féminin, et, tout particulièrement, la différence *anatomique* entre les organes sexuels qui, comme toute chose du monde, est disponible (dans certaines limites) pour plusieurs espèces de construction, comme la justification indiscutable de la différence socialement construite entre les sexes.

Le sexisme est un essentialisme : comme le racisme, d'ethnie ou de classe, il vise à imputer des différences sociales historiquement instituées à une nature biologique fonctionnant comme une essence d'où se déduisent implacablement tous les actes de l'existence. Et entre toutes les formes d'essentialisme, il est sans doute le plus difficile à déraciner. En effet, le travail visant à transformer en nature un produit arbitraire de l'histoire trouve en ce cas un fondement apparent dans les apparences du corps en même temps que dans les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, c'est-à-dire dans la réalité et dans les représentations de la réalité, le travail millénaire de socialisation du biologique et de biologisation du social qui, renversant la relation entre les causes et les effets, fait apparaître une construction sociale naturalisée (les habitus différents produits par les différentes conditions sociales socialement construites) comme la justification naturelle de la représentation arbitraire de la nature qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité.

L'analyste soucieux de ne pas *ratifier* le réel sous apparence de l'enregistrer scientifiquement se trouve ainsi placé devant une formidable difficulté. Dans le cas des femmes et, plus généralement, de tous les groupes économiquement et symboliquement dominés (dont les ethnies stigmatisées du fait de leur origine ethnique ou religieuse, marquée ou non par un trait de leur apparence corporelle –la couleur de la peau par exemple–, représentent la limite), il peut prendre le parti de passer sous silence, au nom d'un humanisme populiste, telle ou telle des différences socialement constituées et instituées, celles par exemple que certains anthropologues américains ont subsumées, à propos des Noirs, sous le nom de "culture de la pauvreté" (c'est le choix que font, de manière plus ou moins consciente, ceux qui, dans un souci de réhabilitation, veulent à tout prix parler de "culture populaire"). Cela, de peur de donner des armes au racisme qui, précisément, inscrit ces différences culturelles dans la nature des agents (les pauvres), mettant entre parenthèses les conditions d'existence (la pauvreté) dont elles sont le produit et se donnant ainsi les moyens de "blâmer les victimes" (comme on le voit aussi avec le sexisme, surtout lorsque, comme dans le cas de la Kabylie, il est socialement institué).

Etant le produit de l'inscription dans le corps d'un rapport de domination, les structures structurées et structurantes de l'habitus sont le principe d'actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique qui produit la différence entre les dominants et les dominés, c'est-à-dire leur identité sociale, tout entière contenue dans cette relation. Cette connaissance par corps est ce qui porte les dominés à contribuer à leur propre domination en acceptant tacitement, en dehors de toute décision de la conscience et de tout décret de la volonté, les limites qui leur sont imposées ou même en produisant ou en reproduisant par leur pratique des limites abolies dans l'ordre du droit.

C'est ce qui fait que la libération des victimes de la violence symbolique ne peut s'accomplir par décret. On observe même que les limites incorporées ne se manifestent jamais autant que lorsque les contraintes externes s'abolissent et que les libertés formelles –droit de vote, droit à l'éducation, accès à toutes les professions, y compris politiques– sont acquises : l'auto-exclusion et la "vocation" (négative autant que positive) viennent alors prendre le relais de l'exclusion expresse. Des processus analogues s'observent chez toutes les victimes de la domination symbolique –par exemple chez les enfants issus de familles économiquement et culturellement défavorisées, lorsque l'accès à l'éducation secondaire ou supérieure leur est formellement et réellement ouvert, ou chez les membres des catégories les plus démunies de capital culturel, lorsqu'ils sont invités à user de leur droit formel à la culture– et, comme on a pu le voir dans tant de révolutions annonciatrices d'un "homme nouveau", les habitus des dominés tendent souvent à reproduire les structures provisoirement révolutionnées dont ils sont le produit.

C'est la connaissance-reconnaissance pratique des limites qui exclut la possibilité même de la transgression, spontanément rejetée dans l'ordre de l'impensable. Et les conduites hautement censurées qui sont imposées aux femmes, surtout en présence des hommes et dans les lieux publics, ne sont pas des poses ou des postures apprêtées et affectées pour l'occasion, mais des manières d'être permanentes dont il n'est pas possible de dire si elles produisent leur accompagnement d'expériences subjectives, honte, modestie, timidité, pudeur, anxiété, ou si elles en sont le produit. Ces émotions corporelles, qui peuvent surgir en dehors même des situations où elles sont exigées, sont autant de formes de reconnaissance anticipée du préjugé défavorable, autant

de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver, parfois dans le conflit intérieur et la division du moi, la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures sociales.

Les pesanteurs de l'habitus ne sont pas de celles qu'on peut lever par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice. Celui qui s'abandonne à la timidité est trahi par son corps, qui reconnaît des interdits et des rappels à l'ordre inhibants là où un autre habitus, produit de conditions différentes, inclinerait à percevoir des injonctions ou des incitations stimulantes. Et l'exclusion hors de la place publique qui, lorsqu'elle s'affirme explicitement, comme chez les Kabyles, condamne les femmes à des espaces séparés et à une censure impitoyable de toutes les formes d'expression publique, verbale ou même corporelle, faisant de la traversée d'un espace masculin, comme les abords du lieu d'assemblée (*thajmaâth*), une épreuve terrible, peut s'accomplir ailleurs, presque aussi efficacement : elle prend la forme de cette sorte d'*agoraphobie* socialement imposée qui peut survivre longtemps à l'abolition des interdits les plus visibles et qui conduit les femmes à s'exclure elles-mêmes de l'*agora*.

On sait que, encore aujourd'hui, les femmes s'abstiennent plus souvent que les hommes de répondre aux questions d'opinion portant sur les affaires publiques (l'écart étant d'autant plus grand qu'elles sont moins instruites). La compétence socialement reconnue à un agent commande sa propension à acquérir la compétence technique correspondante et, par là, les chances de la posséder. Cela, au travers notamment de la tendance à *s'accorder* cette compétence qu'induit la reconnaissance officielle du droit de la posséder. On observe ainsi de façon générale que les femmes tendent moins que les hommes à s'attribuer les compétences légitimes : par exemple, dans les enquêtes menées à l'entrée des musées, nombre des femmes interpellées, surtout parmi les plus démunies culturellement, exprimaient leur désir de céder à leur compagnon de visite le soin de répondre à leur place. Remise de soi qui ne va pas sans anxiété, comme en témoignent les regards que les épouses dociles jetaient en alternance sur leur mari et sur l'enquêteur pendant toute la durée de l'échange. Mais, plus généralement, il faudrait recenser toutes les conduites attestant la difficulté quasi physique que les femmes ont à entrer dans les actions publiques et à s'affranchir de la soumission à l'homme comme protecteur, décideur et juge (je pourrais évoquer ici, afin d'être en mesure de raisonner a fortiori, la relation entre Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre telle que l'analyse Toril Moi dans un texte inédit). Et, à la façon des femmes kabyles, qui mettent en œuvre les principes de la vision dominante dans les rites magiques les plus directement destinés à en inverser les effets (comme les rites de fermeture visant à provoquer l'impuissance masculine ou les rites de magie amoureuse propres à produire la soumission et la docilité de l'aimé), les femmes les plus affranchies du mode de pensée phallocentrique trahissent souvent leur soumission à ses principes dans le fait qu'elles leur obéissent jusque dans les actions et les discours qui visent à en contester les effets (argumentant par exemple comme si certains traits étaient intrinsèquement féminins ou non féminins).

Dans le cas de ceux qui sont désignés pour occuper les positions dominantes, la médiation des habitus qui disposent l'héritier à accepter son héritage (d'homme, d'aîné ou de noble), c'est-à-dire son destin social, est tout aussi indispensable ; et contrairement à l'illusion du sens commun, les dispositions qui portent à revendiquer ou à exercer telle ou telle forme de domination, comme la *libido dominandi* masculine dans une société phallocentrique, ne vont nullement de soi et elles doivent être construites par un long travail de socialisation, aussi indispensable que celui qui dispose à la soumission. Dire que "noblesse oblige", c'est dire que la noblesse qui s'est inscrite dans le corps du noble sous la forme d'un ensemble de dispositions d'apparence naturelle (un port de tête, un maintien, une démarche, un ethos dit aristocratique, etc.) gouverne le noble, en dehors de toute contrainte externe. Cette force supérieure, qui peut lui faire accepter comme inévitables ou comme allant de soi, c'est-à-dire sans délibération ni examen, des actes qui apparaîtraient à d'autres comme impossibles ou impensables, c'est la transcendance du social qui s'est faite corps et qui fonctionne comme *amor fati*, inclination corporelle à réaliser une identité constituée en essence sociale et ainsi transformée en destin. La noblesse au sens d'ensemble de dispositions considérés comme nobles dans un univers social déterminé (point d'honneur, courage physique et moral, générosité, magnanimité, etc.), est le produit d'un travail social de nomination et d'inculcation au terme duquel une identité sociale instituée par une de ces coupures magiques, connues et reconnues de tous, qu'opère le monde social, s'inscrit dans une nature biologique, et se fait habitus.

Tout se passe comme si, une fois tracée la limite arbitraire, le *nomos* instituant les deux classes dans l'objectivité, il s'agissait de créer les conditions de l'acceptation durable de ce *nomos*, c'est-à-dire d'en favoriser l'institution dans les cerveaux, sous forme de catégories de perception susceptibles d'être appliquées à toute chose du monde, à commencer par les corps dans leur aspect proprement sexuel, et aussi dans les corps, sous forme de dispositions socialement sexuées (17). Le *nomos* arbitraire ne revêt les apparences d'une loi de la nature (ou parle communément de sexualité "contre-nature") qu'au terme d'une *somatisation des rapports sociaux de domination* : c'est au travers d'un formidable travail collectif de socialisation diffuse et continue que les identités distinctives qu'institue le *nomos* culturel s'incarnent sous la forme d'habitus clairement différenciés selon le principe de division dominant et capables de percevoir le monde selon ce principe de division (par exemple, s'agissant de nos univers sociaux, sous les espèces de la "distinction naturelle" et du "sens de la distinction").

La construction sociale du sexe

On n'en finirait pas de recenser les actions sexuellement différenciées de différenciation sexuelle qui visent à accentuer en chacun les signes extérieurs les plus immédiatement conformes à la définition sociale de son identité sexuelle ou à encourager les pratiques qui conviennent à son sexe tout en interdisant ou en décourageant les conduites impropres, notam-

17–Sur l'institution d'une *noblesse scolaire* à travers la coupure instaurée par le concours et le travail d'imposition et d'inculcation réalisé par l'institution scolaire, voir P. Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.

ment dans la relation avec l'autre sexe. Lors même qu'elles ne touchent qu'à des aspects superficiels de la personne, ces actions ont pour effet de construire, par une véritable *action psychosomatique*, les dispositions et les schèmes qui organisent les postures et les plis les plus incontrôlés de l'*hexis* corporelle et les pulsions les plus obscures de l'inconscient telles que les révèle la psychanalyse. Ainsi, par exemple, la logique de tout le processus social dans lequel s'engendre le fétichisme de la virilité se livre en toute clarté dans les rites d'institution qui, comme je l'ai montré ailleurs, visent à instaurer une séparation sacralisante non entre ceux qui les ont *déjà* subis et ceux qui ne leur ont *pas encore* été soumis, comme le laisse croire la notion de rite de passage (entre un avant et un après), mais entre ceux qui sont socialement dignes de les subir et ceux qui en sont à jamais exclus, c'est-à-dire les femmes (18).

Le corps masculin et le corps féminin, et tout spécialement les organes sexuels qui, parce qu'ils condensent la différence entre les sexes, sont prédisposés à la symboliser, sont perçus et construits selon les schèmes pratiques de l'habitus et ainsi constitués en supports symboliques privilégiés de celles des significations et des valeurs qui sont en accord avec les principes de la vision phallocentriques du monde. Ce n'est pas le phallus (ou son absence) qui est le principe générateur de cette vision du monde, mais c'est cette vision du monde qui, étant organisée, pour des raisons *sociales* qu'il faudra essayer de découvrir, selon la division en *genres relationnels*, masculin et féminin, peut instituer le phallus, constitué en symbole de la virilité, du *nif* proprement masculin, en principe de la différence entre les sexes (au sens de genres) et fonder la différence sociale entre deux essences hiérarchisées dans l'objectivité d'une différence naturelle entre les corps biologiques.

La préséance masculine qui s'affirme dans la définition légitime de la division du travail sexuel et de la division sexuelle du travail (dans les deux cas, l'homme y "prend le dessus" tandis que la femme "se soumet") tend à s'imposer, au travers du système des schèmes constitutifs de l'habitus, en tant que matrice de toutes les perceptions, les pensées et les actions de l'ensemble des membres de la société et en tant que fondement indiscuté, parce que situé hors des prises de la conscience et de l'examen, d'une représentation androcentrique de la reproduction biologique et de la reproduction sociale. Loin que les nécessités de la reproduction biologique déterminent l'organisation symbolique de la division sexuelle du travail et, de proche en proche, de tout l'ordre naturel et social, c'est une construction arbitraire du biologique, et en particulier du corps, masculin et féminin, de ses usages et de ses fonctions, notamment dans la reproduction biologique, qui donne un fondement en apparence naturel à la vision masculine de la division du travail sexuel et de la division sexuelle du travail et, par là, à toute la vision masculine du monde. La force particulière de la sociodicée masculine lui vient de ce qu'elle cumule deux opérations : elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans un biologique qui est lui-même une construction sociale biologisée.

La définition du corps propre, support vécu du travail de naturalisation, est en effet le produit de tout un travail social de construction, dans sa dimension sexuelle notamment. C'est à travers la valorisation du point d'honneur, principe de la conservation et de l'augmentation de l'honneur, c'est-à-dire du capital symbolique qui, avec le capital social de relations de parenté, représente la principale (sinon la seule) forme d'accumulation possible dans cet univers, que les Kabyles sont conduits à conférer un privilège indiscuté à la virilité masculine ; or, dans son aspect éthique même, celle-ci reste toujours associée, au moins tacitement, à la virilité physique, à travers notamment les attestations de puissance –défloration de la fiancée, nombreuse progéniture masculine, etc.–, qui sont attendues de l'homme accompli, ainsi qu'au phallus qui semble fait pour porter tous les phantasmes collectifs de la puissance fécondante (19).

Par sa turgidité, chère à Lacan, il est ce qui gonfle et ce qui fait gonfler, le terme le plus ordinaire pour désigner le pénis étant *abbuch* –dont le féminin, *thabbuchth*, désigne le sein– tandis que le phallus "gonflé" est appelé *ambul*, gros boudin (20). Le schème du *gonflement* est le principe générateur des rites de fécondité, dans leur dimension culinaire notamment, qui visent à produire mimétiquement le gonflement, par le recours par exemple à des nourritures disposées à gonfler et à faire gonfler (comme, dans notre tradition, les beignets), et qui s'imposent dans les moments où l'action fécondante de la puissance masculine doit s'exercer, comme les mariages – et aussi lors de l'ouverture des labours, occasion d'une action homologue d'ouverture et de défloration de la terre (21). Et les mêmes associations qui hantaient le propos lacanien (turgidité, flux vital) se retrouvent dans les mots désignant le sperme, *zzel* et surtout *laâmara*, qui, par sa racine *-aâmmar*, c'est emplir, prospérer, etc.–, évoque la plénitude, ce qui est plein de vie et ce qui emplit de vie, le schème du *remplissement* (plein/vide, fécond/stérile, etc.) se combinant régulièrement avec le schème du gonflement dans la génération des rites de fertilité (22).

Ce sont des catégories de perception construites autour d'oppositions renvoyant, en dernière analyse, à la division du travail sexuel, elle-même organisée selon ces oppositions, qui structurent la perception des organes sexuels et, plus encore, de l'activité sexuelle. Les représentations collectives doivent leur force symbolique au fait que, comme le montre bien le traitement social du "gonflement" phallique qui identifie le phallus à la dynamique vitale du gonflement,

18–Sur les raisons qui m'ont amené à substituer la notion de rite d'institution (mot qu'il faut entendre au sens à la fois de ce qui est institué –l'institution du mariage– et de l'acte d'instituer –l'institution de l'héritier) à la notion de rite de passage, qui a sans doute dû son succès immédiat au fait qu'elle n'est qu'une prénotion de sens commun convertie en concept d'allure savante, voir P. Bourdieu, Les rites d'institution, in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 121-134.

19–La tradition européenne, qui reste vivace dans l'inconscient masculin contemporain, associe le courage physique ou moral à la virilité ("en avoir...", etc.) et, comme la tradition berbère, établit explicitement un lien entre le volume du nez (*nif*), symbole du point d'honneur, et la taille supposée du phallus.

20–Le lien morphologique, à première vue surprenant, entre *abbuch*, le pénis, et *thabbucht*, le sein, peut s'expliquer par le fait qu'ils représentent deux manifestations de la plénitude vitale, du vivant qui donne la vie, à travers le sperme et le lait. (Même relation entre *thamellalts*, l'œuf, symbole par excellence de la fécondité féminine, et *imellalen*, les testicules).

21–Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 412-415 (sur les nourritures qui gonflent, comme les *ufthyen*, et qui font gonfler).

22–Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 452-453, (sur les schèmes plein/vide et sur le remplissement) et aussi p. 397 (sur le serpent).

immanente à tout le processus de procréation naturelle (germination, gestation, etc.), la *construction* sociale de la perception des organes et de l'acte sexuel *enregistre* et *ratifie* la "prégnance" des formes objectives –comme le gonflement et l'érection du phallus– (23). Le fait que la "sélection" culturelle des traits sémantiquement pertinents prenne en charge symboliquement certaines des propriétés naturelles les plus indiscutables contribue ainsi, avec d'autres mécanismes, dont le plus important est sans aucun doute, comme on l'a vu, l'insertion de chaque relation (plein/vide par exemple) dans un système de relations homologues et interconnectées, à transmuer l'arbitraire du *nomos* social en nécessité de la nature (*phusis*). Cette logique de la *consécration symbolique* des processus objectifs, cosmiques et biologiques notamment, est à l'œuvre dans tout le système mythico-rituel –avec, par exemple, la constitution de la germination du grain comme résurrection, événement homologue de la renaissance du grand-père dans le petit-fils sanctionnée par le retour du prénom. C'est elle qui donne un fondement quasi objectif à ce système de représentations et, par là, à la croyance, renforcée aussi par son unanimité, dont il est l'objet.

Il va de soi que, pour étroite que soit la correspondance entre les réalités ou les processus du monde naturel et les principes de vision et de division qui leur sont appliqués, et pour puissant que puisse être le processus du renforcement circulaire de mutuelle ratification, il y a toujours place pour la *lutte cognitive* à propos du sens des choses du monde et en particulier des réalités sexuelles. Lorsque les dominés appliquent aux mécanismes ou aux forces qui les dominent, ou, tout simplement, aux dominants, des catégories qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs consciences et leurs inconscients sont structurés conformément aux structures même de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de connaissance sont, inévitablement, des actes de reconnaissance de la double imposition, objective et subjective, d'arbitraire dont ils font l'objet. Cela dit, l'indétermination partielle de certains des éléments du système mythico-rituel, du point de vue de la distinction même entre le masculin et le féminin qui est au fondement de sa symbolique, peut servir de point d'appui à des réinterprétations antagonistes par lesquelles les dominés prennent une forme de revanche contre l'effet d'imposition symbolique (24). C'est ainsi par exemple que les femmes peuvent, en leur appliquant d'autres schèmes fondamentaux de la vision mythopoïétique (haut/bas, dur/mou, droit/courbe, etc.), appréhender aussi les attributs masculins par analogie avec des choses qui pendent, sans vigueur (*laâlaleq*, *asaâlaq*, employés aussi pour des oignons ou de la viande enfilée, ou *acherbub*, parfois associé à *ajerbub*, haillon) (25). Et bien que leur regard reste habité par les catégories de perception dominantes, et pour cette raison même, elles peuvent tirer parti de cet état diminué pour affirmer la supériorité du sexe féminin, rappelant ainsi que les propriétés sociales des deux *genres* sont le produit de la domination et peuvent toujours être mises en jeu dans la lutte des sexes (comme dans le dicton : "Toi, tout ton attirail –*laâlaleq*– pend, dit la femme à l'homme, tandis que moi je suis une pierre soudée"). Ces analyses –il faut le dire en passant– valent pour toute relation de violence symbolique, en sorte que rien n'est plus vain que d'opposer par exemple la domination symbolique qui s'exerce à travers la culture légitime et la *résistance* que peuvent lui opposer les dominés, souvent en s'armant des catégories mêmes de la culture légitime, comme dans la parodie, la dérision ou l'inversion carnavalesque.

Sans être certain que mes conclusions ne tiennent pas aux limites de mon information, je crois pouvoir affirmer que le sexe de la femme est l'objet d'un semblable travail de construction, qui tend à en faire une sorte d'entité négative, définie essentiellement par la privation des propriétés masculines et affectée de caractéristiques dépréciatives, comme le visqueux (*achermid*, un des mots berbères, désignant le vagin, et d'ailleurs un des plus péjoratifs, signifie aussi visqueux).

Comment ne pas évoquer ici, comme un extraordinaire *document anthropologique*, l'"analyse" sartrienne, souvent dénoncée dans la littérature féministe, du sexe féminin comme trou visqueux : "L'obscénité du sexe féminin est celle de toute chose *béante* : c'est un *appel d'être*, comme d'ailleurs tous les trous ; en soi la femme appelle une chair étrangère qui doive la transformer en *plénitude* d'être par pénétration et dilution. Et inversement la femme sent sa condition comme un appel, précisément parce qu'elle est 'trouée' (...). Sans doute le sexe est bouche, et bouche vorace qui avale le pénis –ce qui peut bien amener l'idée de castration : l'acte amoureux est castration de l'homme– mais c'est avant tout que le sexe est trou" (J.-P. Sartre, *L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 706). Et cette objectivation inconsciente de l'inconscient masculin se prolonge dans l'analyse du *visqueux*. Cette substance "molle", qui "donne d'abord l'impression d'un être qu'on peut *posséder*", "docile", est une réalité "louche" qui "possède", qui "adhère", "pompe", "aspire" : "c'est une activité molle, baveuse et féminine d'aspiration, il vit obscurément sous mes doigts et je sens comme un vertige, il m'attire en lui comme le fond d'un précipice pourrait m'attirer. Il y a comme une fascination tactile du visqueux. Je ne suis plus le maître d'arrêter le processus d'appropriation. Il continue. En un sens, c'est comme une docilité suprême du possédé, une fidélité de chien qui *se donne*, même quand on ne veut plus de lui, et en un autre sens, c'est, sous cette docilité, une sournoise appropriation du possédant sur le possédé" (pp. 699-701, souligné par moi). Et la dernière métaphore, sans doute la plus révélatrice, celle de "la guêpe qui s'enfonce dans la confiture et s'y noie" (701), symbole de "la mort sucrée du Pour-soi" et de la "revanche douceâtre et féminine de l'En-soi" (*ibid.*), clôt merveilleusement l'évocation des oppositions fondamentales de la mythologie masculine (masculin/féminin, pénis/vagin, pur/souillé, dur/mou, sec/humide, plein/vide, [salé]/sucré, etc.) et des formes qu'elles revêtent, après transformation, dans le discours philosophique (Pour-soi/En-soi, conscience/matière, etc.). Et l'on peut même voir le point où le mythe collectif s'infléchit en *phantasme privé* (une représentation très singulière de l'acte sexuel), directement sublimé en *intuition fondamentale* du système philosophique : "Or, cette dilution, par elle-même est déjà effrayante, parce qu'elle est absorption du Pour-soi par l'En-soi, comme de l'encre par un buvard (...). Il est horrible en soi de *devenir visqueuse* pour une conscience" (702).

Et la représentation du vagin comme phallus inversé que Marie-Christine Pouchelle découvre dans les

23–On voit qu'on ne peut comprendre la perception ordinaire dans sa vérité qu'à condition de dépasser l'alternative du constructivisme idéaliste et de l'objectivisme réaliste.

24–Sur l'indétermination et la logique du flou, voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op cit.*, notamment pp. 426 sq.

25–Tous ces mots sont évidemment frappés de tabou ainsi que des termes anodins en apparence comme *duzan*, les affaires, les outils, *laqlul*, la vaisselle, *lah'wal*, les ingrédients, ou *azaâkuk*, la queue, qui leur servent souvent de substituts euphémistiques.


Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

écrits d'un chirurgien du Moyen Age obéit aux mêmes oppositions fondamentales entre le positif et le négatif, l'endroit et l'envers qui s'impose dès que le principe masculin est posé en mesure de toute chose (26). Et pour se convaincre que la définition sociale du sexe comme organe, loin d'être un simple enregistrement de propriétés naturelles, directement livrées à la perception, est le produit d'une série d'accentuations ou de suppressions des différences ou des similitudes opérées en fonction du statut social assigné à l'homme et à la femme et comme en vue de justifier la représentation dominante de la nature féminine (27), il suffirait de suivre l'histoire de la "découverte" du clitoris telle que la rapporte Thomas Laqueur (28), en la prolongeant jusqu'à la théorie freudienne de la migration de la sexualité féminine du clitoris au vagin, qui pourrait être un autre exemple de l'effet Montesquieu, transfiguration d'allure savante d'un mythe social.

Le corps dans son ensemble est aussi perçu au travers des grandes oppositions culturelles : il a son haut et son bas, dont la frontière est marquée par la ceinture, signe de fermeture et limite symbolique, au moins chez la femme, entre le pur et l'impur ; il a son devant, *lieu de la différence sexuelle* (donc logiquement privilégié par un système visant toujours à différencier), et son derrière, sexuellement indifférencié, et potentiellement féminin, c'est-à-dire soumis, comme le rappelle, par le geste ou la parole, l'insulte méditerranéenne par excellence contre l'homosexualité. Et la combinaison des deux schèmes engendre l'opposition entre les parties nobles et publiques, front, yeux, moustache, bouche, *organes de présentation de soi* où se condense l'identité sociale, l'honneur social, le *nif*, qui impose de faire front et de regarder les autres au visage, et ses parties privées, cachées ou honteuses, que l'honneur commande de dissimuler.

La partie haute, masculine, du corps, et ses usages légitimes, faire front, affronter (*qabel*), regarder au visage, dans les yeux, prendre la parole *publiquement*, etc., sont le monopole exclusif des hommes : c'est donc par la médiation de la division sexuelle des usages légitimes du corps que s'établit le lien (énoncé par les psychanalystes) entre le phallus et le logos. A preuve par exemple le fait que la femme qui, en Kabylie, est cachée aux regards, sans être voilée, doit en quelque sorte renoncer à faire usage de son

26–M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age*, Paris, Flammarion, 1983. Comme Marie-Christine Pouchelle, qui montre que l'homme et la femme sont deux variantes, supérieure et inférieure, de la même physiologie, Thomas Laqueur établit que jusqu'à la Renaissance on ne dispose pas de termes anatomiques pour décrire en détail le sexe de la femme, que l'on se représente comme composé des mêmes organes que celui de l'homme, mais organisés autrement. (cf. Th. Laqueur, Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology, in C. Gallagherand, Th. Laqueur, eds., *The Making of the Modern Body : Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987).

27–Yvonne Knibiehler montre comment, prolongeant le discours des moralistes tels que Roussel, les anatomistes du début du XIXe siècle, Virey notamment, tentent de trouver dans le corps de la femme la justification du statut social qu'ils lui assignent au nom des oppositions traditionnelles entre l'intérieur et l'extérieur, la sensibilité et la raison, la passivité et l'activité (cf. Y. Knibiehler, Les médecins et la "nature féminine" au temps du Code civil, *Annales*, 31(4), 1976, pp. 824-845).

28–Th. W. Laqueur, "Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur", in M. Feher with R. Naddaf and N. Tazi, eds, *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989.

regard (elle marche en public les yeux baissés vers ses pieds) et de sa parole (le seul mot qui lui convient est *wissen*, je ne sais pas, antithèse de la parole virile qui est affirmation décisive, tranchée, en même temps que réfléchie et mesurée).

Et comment ne pas voir que l'acte sexuel lui-même, bien qu'il ne cesse de fonctionner comme une sorte de matrice originelle, à partir de laquelle sont construites toutes les formes d'union de deux principes opposés, soc et sillon, ciel et terre, feu et eau, etc., est pensé en fonction du principe du primat de la masculinité ? De même que le vagin doit sans doute son caractère funeste, maléfique, au fait qu'il est trou, vide, mais aussi *inversion* en négatif du phallus, de même la position amoureuse dans laquelle la femme se met sur l'homme, inversant la relation considérée comme normale, où l'homme "prend le dessus", est explicitement condamnée en nombre de civilisations (29). Et les Kabyles, pourtant peu prodigues en discours justificatifs, en appellent à une sorte de mythe d'origine pour légitimer les positions assignées aux deux sexes dans la division du travail sexuel et, plus largement, à travers la division sexuelle du travail de production et de reproduction biologique et surtout sociale, dans tout l'ordre social et, au-delà, dans l'ordre cosmique. "C'est à la fontaine (*tala*) que le premier homme rencontra la première femme. Elle était en train de puiser l'eau lorsque l'homme, arrogant, s'approcha d'elle et demanda à boire. Mais elle était la première arrivée et avait soif, elle aussi. Mécontent, l'homme la bouscula. Elle fit un faux pas et se retrouva par terre. Alors l'homme vit les cuisses de la femme, qui étaient différentes des siennes. Il resta frappé de stupeur. La femme, plus rusée, lui enseigna beaucoup de choses. 'Couche-toi, dit-elle, je te dirai à quoi servent tes organes'. Il s'allongea par terre ; elle caressa son pénis qui devint deux fois plus grand et se coucha sur lui. L'homme éprouva un grand plaisir. Il suivait partout la femme pour refaire la même chose, car elle savait plus de choses que lui, allumer le feu, etc. Un jour, l'homme dit à la femme : 'Je veux moi aussi te montrer ; je sais faire des choses. Allonge-toi et je me coucherai sur toi". La femme se coucha par terre et l'homme se mit sur elle. Il ressentit le même plaisir et dit alors à la femme : 'A la fontaine, c'est toi (qui domines) ; à la maison, c'est moi'. Dans l'esprit de l'homme, ce sont toujours les derniers propos qui comptent et depuis les hommes aiment toujours monter sur les femmes. C'est ainsi qu'ils sont devenus les premiers et ce sont eux qui doivent gouverner" (30).

L'intention de sociodicée s'affirme ici sans ambages : le mythe fondateur institue, à l'origine même d'un ordre social dominé par le principe masculin, l'opposition constituante (déjà engagée, en fait, dans les attendus qui servent à la justifier avec, par exemple, l'opposition entre la fontaine et la maison) entre la nature et la culture, entre la "sexualité" de nature et la "sexualité" de culture (31) : à l'acte anomique, accompli à la fontaine, lieu féminin par excellence, et à l'initiative de la femme, perverse initiatrice, naturellement initiée aux choses de l'amour, s'oppose l'acte conforme au *nomos*, acte domestique et domestiqué, qui s'exécute à la demande de l'homme et conformément à l'ordre des choses, à la hiérarchie fondamentale de l'ordre social et de l'ordre cosmique, et dans la maison, lieu de la nature cultivée, de la domination légitime du principe masculin sur le principe féminin, symbolisée par la prééminence de la poutre maîtresse (*asalas alemmas*) sur le pilier vertical (*thigejdith*), fourche ouverte vers le ciel.

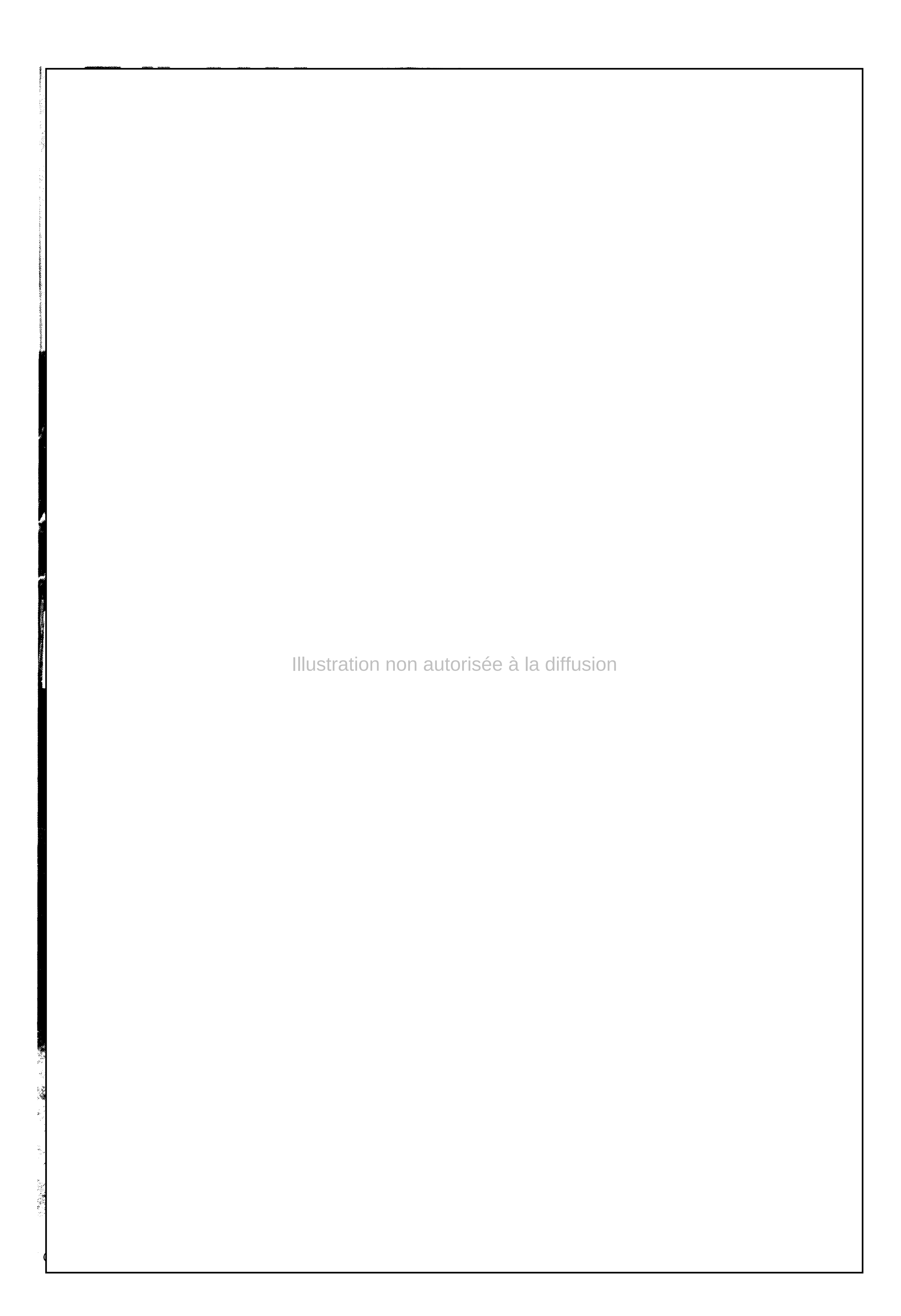
Mais ce que les discours mythiques professent de manière en définitive assez naïve, les rites d'institution, qui sont en fait des actes symboliques de différenciation, l'accomplissent de façon plus insidieuse et sans doute plus efficace symboliquement. Il suffit de penser à la circoncision, rite d'institution de la masculinité par excellence, qui affirme la différence entre ceux dont elle consacre la virilité tout en les préparant symboliquement à l'exercer et celles qui ne sont pas en état de subir l'initiation et qui ne peuvent pas ne pas se découvrir comme privées de ce qui constitue l'occasion et le support du rituel de confirmation de la virilité. Et le *travail psychosomatique* qui s'accomplit continûment, notamment à travers le rituel, n'est jamais aussi évident que dans les rites dit de "séparation", qui ont pour fonction d'émanciper le garçon par rapport à sa mère et d'assurer sa masculinisation progressive en l'incitant et le préparant à affronter le monde extérieur.

Cette "intention" objective de nier la part féminine du masculin (celle-là même que Mélanie Klein demandait à l'analyse de récupérer, par une opération inverse de celle que réalise le rituel), d'abolir les attaches et les attachements à la mère, à la terre, à l'humide, à la nuit, à la nature, en un mot, au féminin, se révèle de manière particulièrement éclatante dans les rites accomplis au moment dit "la séparation en ennayer" (*el âazla gennayer*), comme la première coupe de cheveux des garçons, et dans toutes les cérémonies qui marquent le passage du *seuil* du monde masculin, et qui trouveront leur couronnement avec la circoncision. Ces rites se situent dans la longue série des actes qui visent à séparer le garçon de sa mère, en mettant en œuvre des objets fabriqués par le feu et propres à symboliser la coupure, couteau, poignard, soc, etc. Ainsi, après la naissance, l'enfant est déposé à la droite (côté masculin) de sa mère, elle-même couchée sur le côté droit, et l'on place entre eux des objets typiquement masculins tels qu'un peigne à carder, un grand couteau, un soc, une des pierres du foyer. De même, l'importance de la première coupe de cheveux est liée au fait que la chevelure, féminine, est un des liens symboliques qui rattache le garçon au monde maternel. C'est au père qu'incombe d'opérer cette coupe inaugurale, au rasoir, instrument masculin, le jour de la "séparation en ennayer", et peu avant la première entrée au marché, c'est-à-dire à un âge situé entre six et dix ans. Et le travail de masculinisation se poursuit à l'occasion de cette introduction dans le monde des hommes, du point d'honneur et des luttes symboliques, qu'est la première entrée au marché : l'enfant, habillé de neuf et coiffé d'un bandeau de soie, recevait un poignard, un cadenas, et un miroir, tandis que sa mère déposait un œuf frais dans le capuchon de son burnous. A la porte du marché, il brisait l'œuf et ouvrait le cadenas, actes virils de défloration, et se regardait dans le miroir, opérateur de renversement, comme le seuil. Son père le guidait dans le marché, monde exclusivement masculin, le présentant aux uns

29–Selon Charles Malamoud, le sanscrit emploie pour la qualifier le mot *Viparita*, inversé, qui est employé aussi pour désigner le monde à l'envers, sens dessus dessous (communication orale).

30–Ce mythe a été recueilli en 1988 par Mme Tassadit Yacine (Je la remercie très vivement d'avoir bien voulu me le communiquer).

31–Le simple usage du mot de sexualité peut encourager une lecture ethnocentrique. Il est certain en effet que dans ce monde que l'on pourrait dire entièrement sexualisé, rien n'est à proprement parler sexuel au sens moderne, et sécularisé, du terme : entre autres raisons parce que les réalités sexuelles ne sont pas constituées à l'état séparé, en elles-mêmes (comme, par exemple, dans l'intention érotique), et sont entrelacées dans le système des oppositions qui organisent tout le cosmos.



et aux autres. Au retour, ils achetaient une tête de bœuf, symbole phallique –comme les cornes– associé au *nif*.

Le même travail psychosomatique qui, appliqué aux garçons, vise à les viriliser, en les dépouillant de tout ce qui peut rester en eux de féminin –comme chez les "fils de la veuve"–, prend, appliqué aux filles, une forme plus radicale : la femme étant constituée comme une entité négative, définie seulement par privation, par défaut, ses vertus elles-mêmes ne peuvent exister que par une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal. Tout le travail de socialisation, en conséquence, ne peut viser qu'à faire intérioriser des limites, qui concernent avant tout le corps –du fait que le plus sacré, *h'aram*, touche à des usages du corps– et qu'il faut inscrire dans le corps. La jeune femme kabyle apprenait les principes fondamentaux de l'art de vivre féminin, de la tenue inséparablement corporelle et morale, en apprenant à revêtir et à porter les différents vêtements correspondant à ses différents états successifs, petite fille, vierge nubile, épouse, mère de famille, en s'appropriant insensiblement, autant par mimétisme inconscient que par obéissance expresse, la bonne manière de nouer sa ceinture ou ses cheveux, de remuer ou de tenir immobile telle ou telle partie de son corps dans la marche, de présenter le visage et de porter le regard (32). Cet apprentissage qui reste pour l'essentiel tacite, puisque les rites d'institution eux-mêmes agissent surtout en isolant ceux qui les subissent de celles qui en sont exclues, tend à inscrire au plus profond des inconscients les principes antagonistes de l'identité masculine et de l'identité féminine, ces plis du corps qui orientent les choix de la vocation, encore aujourd'hui, selon des divisions semblables à celles de la division sexuelle du travail dans la société kabyle.

Le système des oppositions fondamentales s'est conservé, en se transformant, à travers les changements qui ont été déterminés par la révolution industrielle et qui ont affecté les femmes de manière différente selon leur position dans la division du travail. C'est ainsi que la division entre le masculin et le féminin continue de s'organiser autour de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, entre la maison, avec l'éducation des enfants, et le travail. Elle a trouvé sa forme canonique dans la bourgeoisie, avec la division entre l'univers de l'entreprise, orienté vers la production et le profit, et l'univers de la maison, voué à la reproduction biologique, sociale et symbolique de la maisonnée, donc à la gratuité et à la futilité apparentes des dépenses d'argent et de temps destinées à exhiber le capital symbolique et à le redoubler en le manifestant. Il va de soi que, avec l'entrée des femmes sur le marché du travail, la frontière s'est déplacée, sans s'annuler, parce que des secteurs protégés se sont constitués à l'intérieur du monde du travail. Et surtout, les principes de vision et de division traditionnels se sont trouvés soumis à une contestation permanente qui conduit à des remises en question et des révisions partielles de la distribution entre des attributs et des attributions.

La sexualité étant chose trop importante socialement pour être abandonnée aux hasards des improvisations individuelles, le groupe propose et impose une définition officielle des usages légitimes du corps, excluant, tant des représentations que des pratiques, tout ce qui, spécialement chez les hommes, peut évoquer les propriétés statutairement assignées à l'autre catégorie. Le travail de construction symbolique, qui s'achève dans un travail de construction pratique, de *Bildung*, d'éducation, opère logiquement par différenciation par rapport à l'autre sexe socialement constitué ; il tend par conséquent à exclure de l'univers du pensable et du faisable tout ce qui marque l'appartenance au sexe opposé –et en particulier toutes les virtualités biologiquement inscrites dans le "pervers polymorphe" qu'est, à en croire Freud, tout jeune enfant– pour produire cet artefact social qu'est un homme viril ou une femme féminine.

Le corps biologique socialement façonné est ainsi un corps politisé, ou, si l'on préfère, une politique incorporée. Les principes fondamentaux de la vision du monde androcentrique sont naturalisés sous la forme de positions et de dispositions élémentaires du corps qui sont perçues comme des expressions naturelles de tendances naturelles. Toute la morale de l'honneur peut se trouver ainsi résumée dans un mot, mille fois répété par les informateurs, *qabel*, faire face, regarder au visage, et dans la posture corporelle qu'il désigne (33) ; et la soumission paraît trouver une traduction naturelle dans le fait de se mettre dessous, de se soumettre, de s'incliner, de s'abaisser, de se courber, etc., la droiture au contraire s'associant à une posture droite, qui est le monopole de l'homme, tandis que les poses courbes, souples, et la docilité corrélative, sont censées convenir à la femme (34).

C'est pourquoi l'éducation fondamentale est fondamentalement politique : elle tend à inculquer des manières de tenir le corps dans son ensemble, ou telle ou telle de ses parties, la main droite, masculine, ou la main gauche féminine, des manières de marcher, de porter la tête, ou le regard, en face, dans les yeux, ou, au contraire, à ses pieds, etc., qui sont grosses d'une éthique, d'une politique et d'une cosmologie, et cela, primordialement, parce qu'elles sont presque toutes sexuellement différenciées et qu'à travers ces différences, elles expriment pratiquement les oppositions fondamentales de la vision du monde. L'hexis corporelle, redoublée et soutenue par le vêtement, lui aussi sexuellement différencié, est un pense-bête permanent, inoubliable, dans lequel se trouvent inscrites, de manière visible et sensible, toutes les pensées ou les actions potentielles, toutes les possibilités et les impossibilités pratiques, qui définissent un habitus. La somatisation du culturel est construction de l'inconscient.

32–Comme le montre bien Yvette Delsaut dans un texte inédit, c'est par un travail tout à fait semblable de formation ou, mieux, de réformation du corps et des usages du corps, des choix esthétiques, vestimentaires et cosmétiques notamment, que l'institution scolaire visait à imposer des ambitions, mais enfermant leur propre *limite*, aux filles issues des classes "modestes" qu'elle destinait au métier d'institutrice (cf. aussi Y. Delsaut, Carnets de socioanalyse, 2 : Une photo de classe, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 75, nov. 1988, pp. 83-96).

33–Sur le mot *qabel*, lui-même lié aux orientations les plus fondamentales de toute la vision du monde, voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 151.

34–Toute l'éthique (sans parler de l'esthétique) tient dans l'ensemble des adjectifs fondamentaux (élevé/bas, droit/tordu, rigide/souple, etc.) dont une bonne part désigne aussi des positions ou des dispositions du corps, ou de telle de ses parties (eg. "le front haut").

L'illusio et la genèse sociale de la libido dominandi

Mais si les femmes, soumises à un travail de socialisation qui tend à les diminuer, à les nier, font l'apprentissage des vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence, les hommes sont aussi prisonniers, et sournoisement victimes, de la représentation dominante, pourtant si parfaitement conforme à leurs intérêts : lorsqu'il parvient à s'instituer complètement dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures mentales qui organisent les perceptions, les pensées et les actions de tout le groupe, le système mythico-rituel fonctionne comme une représentation autoréalisatrice et il ne peut trouver ni en lui-même, ni hors de lui-même, le moindre démenti. L'exaltation forcenée des valeurs masculines a sa contrepartie ténébreuse dans les angoisses que suscite la féminité et qui sont au principe du traitement soupçonneux qui est fait aux femmes, à raison même du danger qu'elles font courir au point d'honneur masculin : du fait qu'elle incarne la vulnérabilité de l'honneur, de la *h'urma*, sacré gauche, toujours exposé à l'offense, et qu'elle enferme toujours la possibilité de la ruse diabolique, *thah'raymith*, arme de la faiblesse qui oppose les recours de la fourberie et de la magie aux ressources de la force et du droit, la femme enferme une virtualité de déshonneur et de malheur (35). Et le privilège trouve ainsi sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussées jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer sa virilité (36).

Ainsi, comme le montre le fait qu'il suffit de dire d'un homme, pour le louer, que "c'est un homme" (37), l'homme est un être impliquant un devoir-être, qui s'impose sur le mode du cela va de soi, sans discussion : être homme, c'est être installé d'emblée dans une position impliquant des pouvoirs et des privilèges, mais aussi des devoirs, et toutes les obligations inscrites dans la masculinité comme noblesse. Et ce n'est pas s'inspirer de l'intention de renverser les responsabilités (comme risque de le suggérer certaine lecture superficiellement féministe) que de tenter de comprendre ce qu'implique cette forme particulière de domination en se situant au principe du privilège masculin, qui est aussi un piège. Exclure la femme de l'agora et de tous les lieux publics où se jouent les jeux ordinairement considérés comme les plus sérieux de l'existence humaine, tels ceux de la politique ou de la guerre, c'est lui interdire en fait de s'approprier les dispositions qui s'acquièrent dans la fréquentation de ces lieux et de ces jeux, comme le point d'honneur, qui porte à rivaliser avec les autres hommes.

Le principe de division primordial, celui qui divise les êtres humains en hommes et en femmes, assigne aux premiers les seuls jeux dignes d'être joués, les incitant à acquérir la disposition à prendre au sérieux les jeux que le monde social constitue comme sérieux. Cette *illusio* originaire, qui fait l'homme vraiment homme, et qui peut être désignée comme sens de l'honneur, virilité, *manliness* ou, dans le lexique des Kabyles, plus radical, "kabylité" (*thakbaylith*), est le principe indiscuté de tous les devoirs envers soi-même, le moteur ou le mobile de toutes les actions que l'on *se doit*, c'est-à-dire que l'on se doit d'accomplir pour être en règle avec soi-même, pour rester digne, à ses propres yeux, d'une idée (reçue) de l'homme. C'est en effet dans la relation entre un habitus construit selon la division fondamentale du droit et du courbe, du dressé et du couché, du plein et du vide, bref, du masculin et du féminin, et un espace social organisé aussi selon cette division, et tout entier dominé par l'opposition entre les hommes, préparés à entrer dans les luttes pour l'accumulation du capital symbolique, et les femmes, préparées à s'en exclure ou à n'y entrer, à l'occasion du mariage, qu'en tant qu'*objets d'échange*, revêtus d'une haute fonction symbolique, que se définissent les investissements agonistiques des hommes et les vertus, toutes d'abstention et d'abstinence, des femmes.

Ainsi, le dominant est aussi dominé, mais par sa domination – ce qui, évidemment, fait une grande différence. Pour analyser cette dimension paradoxale de la domination symbolique, presque toujours ignorée de la critique féministe, il faut, passant sans transition d'un extrême à l'autre de l'espace culturel, des montagnards kabyles au groupe de Bloomsbury, en appeler à Virginia Woolf, mais moins à l'auteur de ces classiques, infiniment cités, du féminisme, que sont *A Room of One's Own* (Une chambre à soi) ou *Three Guineas* (Trois guinées), qu'à la romancière qui, grâce sans doute au travail de l'écriture, et à l'anamnèse qu'il favorise, dévoile des choses qui ont été dissimulées aux regards des membres du sexe dominant par ce qu'elle appelle "le pouvoir hypnotique de la domination" (38). *La promenade au phare* (*To the Lighthouse*) propose une évocation des relations entre les sexes débarrassée de tous les clichés et les slogans sur le sexe, l'argent et la culture ou le pouvoir, que véhiculent

35–Comme on a pu le voir dans le mythe d'origine, où il découvrait avec stupeur le sexe de la femme et le plaisir (sans réciprocité) qu'elle lui révélait, l'homme se situe, dans le système des oppositions qui l'unissent à la femme, du côté de la bonne foi et de la naïveté (*niya*), antithèses parfaites de la ruse diabolique (*thah'raymith*).

36–Et d'abord, dans le cas au moins des sociétés nord-africaines, sur le plan physique, comme l'atteste selon le témoignage, recueilli dans les années 1962, d'un pharmacien d'Alger, le recours très fréquent et très commun des hommes à des aphrodisiaques –d'ailleurs toujours très fortement représentés dans la pharmacopée des apothicaires traditionnels. La virilité est en effet à l'épreuve d'une forme plus ou moins masquée de jugement collectif, à l'occasion des rites de défloration de la mariée, mais aussi à travers les conversations féminines qui, comme en témoignent les enregistrements réalisés pour moi, dans les années 60, font une grande place aux choses sexuelles et aux prouesses ou aux défaillances de la virilité. Dans les sociétés différenciées, où la force de la différenciation sexuelle tend à diminuer lorsque l'on s'élève dans la hiérarchie sociale (ou, du moins, vers les régions dominées du champ du pouvoir), le poids de la charge virile s'exerce particulièrement sur les dominés qui se trouvent de plus en plus souvent affrontés à des exigences impossibles.

37–Toute la morale de l'honneur n'est que le développement de cette formule fondamentale de l'*illusio* virile.

38–Virginia Woolf avait conscience du paradoxe, qui ne surprendra que ceux qui ont de la littérature, et de ses voies propres de vérité, une vision simpliste : "I prefer, where truth is important, to write fiction" (V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 9). Ou encore : "Fiction here is likely to contain more truth than fact" (V. Woolf, *A Room of one's own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7).

encore les textes plus théoriques, et une analyse incomparable de ce que peut être le regard féminin sur cette sorte d'effort désespéré, et assez pathétique, dans son inconscience triomphante, que tout homme doit faire pour être à la hauteur de son idée enfantine de l'homme.

Réduite à un résumé scolaire, *La promenade au phare* est l'histoire de la famille Ramsay qui se trouve en villégiature dans l'une des îles Hébrides, avec des amis. Mrs Ramsay a promis au dernier de ses enfants, James, âgé de six ans, de l'emmener le lendemain faire une promenade au phare que l'on voit s'illuminer tous les soirs. Mais Mr Ramsay annonce que le lendemain il fera sûrement mauvais temps. Une discussion éclate à ce sujet. Le temps passe. Mrs Ramsay meurt. De retour à la maison longtemps délaissée, Mr Ramsay entreprendra de faire, avec James, la promenade autrefois abandonnée.

Il est probable que, à la différence de Mrs Ramsay, qui craint que son mari n'ait été entendu, la plupart des lecteurs, surtout masculins, ne comprennent pas, à la première lecture, la situation étrange qu'évoque le début du roman : "Soudain un cri violent, semblable à celui d'un somnambule à demi éveillé, dans lequel on distinguait quelque chose comme 'sous les balles, sous les obus, rafale ardente' résonna dans son oreille avec une extrême intensité et la fit se tourner tout inquiète pour voir si personne n'avait entendu son mari" (39). Et il est probable qu'ils ne comprennent pas davantage lorsque, quelques pages plus loin, Mr Ramsay est surpris par d'autres personnages, Lily Briscoe et son ami : "Ainsi lorsque Ramsay se précipita sur eux avec des cris et de grands gestes, il fut bien sûr que Miss Briscoe comprit de quoi il s'agissait. 'Erreur ! Erreur fatale !'". C'est seulement peu à peu, au travers des différentes visions que différents personnages ont pu en avoir (aux pages 34-35, 39-42, 45-46), que la conduite de Mr Ramsay prend sens : "Et son habitude de se parler ou de se réciter des vers grandissait, elle le craignait. Il en résultait des situations embarrassantes" (p. 87). Ainsi, le même Mr Ramsay, qui était apparu, dès la première page du roman, comme un formidable personnage masculin, et paternel, est pris en flagrant délit d'enfantillage.

Toute la logique du personnage réside dans cette apparente contradiction. Mr Ramsay, tel le roi archaïque qu'évoque le Benveniste du *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, est celui dont les paroles sont des *verdicts* ; celui qui peut anéantir d'une phrase la "joie extraordinaire" de son fils, tout entier tourné vers la promenade au phare du lendemain ("Mais, dit son père en s'arrêtant devant la fenêtre du salon, il ne fera pas beau"). Ses prévisions ont le pouvoir de se vérifier elles-mêmes, de se rendre vraies : soit qu'elles agissent comme des ordres, bénédictions ou malédictions qui font advenir, magiquement, ce qu'elles énoncent, soit que, par un effet infiniment plus redoutable, elles énoncent tout simplement ce qui s'annonce, ce qui est inscrit dans des signes accessibles à la seule prévoyance du visionnaire quasi divin, capable de donner raison au monde, de redoubler la force des lois de la nature naturelle ou sociale en les convertissant en lois de la raison et de l'expérience, en énoncés à la fois rationnels et raisonnables de la science et de la sagesse. Prévision de la science, le constat impératif de la prophétie paternelle renvoie le futur au passé ; prédiction de la sagesse, il donne à cet avenir encore irréel la sanction de l'expérience et du conformisme absolu qu'elle implique. Adhésion inconditionnelle à l'ordre des choses et ratification empressée du principe de réalité, il s'oppose à la compréhension maternelle, qui accorde une adhésion d'évidence à la loi du désir et du plaisir mais doublée d'une double concession conditionnelle au principe de réalité : "'Oui, bien sûr, s'il fait beau demain, dit Mrs Ramsay. Mais il faudra vous lever à l'aurore', ajouta-t-elle" (40). Et il suffit de comparer cette phrase (41) au verdict paternel pour voir que le non du père n'a pas besoin de s'énoncer, ni de se justifier, le "mais" ("'Mais, (...) il ne fera pas beau'") étant là pour marquer qu'il n'y a pas, pour un être raisonnable ("Sois raisonnable", "Plus tard tu comprendras"), d'autre choix que de s'incliner sans histoires devant la force majeure des choses. C'est ce réalisme rabat-joie et complice de l'ordre du monde qui déchaîne la haine du père, haine qui, comme dans la révolte adolescente, est dirigée moins contre la nécessité que le discours paternel prétend dévoiler que contre l'arbitraire adhésion que le père tout-puissant lui accorde, prouvant ainsi sa faiblesse : faiblesse de la complicité résignée qui acquiesce sans résistance ; faiblesse de la complaisance qui tire satisfaction et vanité du plaisir cruel de *désillusionner*, c'est-à-dire de faire partager sa propre désillusion, sa propre résignation, sa propre défaite (42). Les révoltes les plus radicales de l'enfance et de l'adolescence sont tournées moins contre le père que contre l'obéissance spontanée au père, contre le fait que le premier mouvement de l'habitus soit pour lui obéir et pour se rendre à ses raisons.

A ce point, grâce à l'indétermination qu'autorise l'usage du style indirect libre, on passe insensiblement du point de vue des enfants sur le père au point de vue du père sur lui-même. Point de vue qui n'a, en réalité, rien de personnel puisque, en tant que point de vue dominant et légitime, il n'est autre chose que la haute idée de soi-même qu'est en droit et en devoir d'avoir de lui-même celui qui entend réaliser dans son être le devoir-être que le monde social lui

39–W. Woolf, *La promenade au phare* (*To the Lighthouse*), trad. M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24.

40–La parole paternelle se situe spontanément dans la logique de la prédiction conjuratrice ou prophylactique, qui annonce le futur redouté pour l'exorciser, et aussi comme une menace ("tu finiras mal", "tu nous déshonoreras tous", "tu n'auras jamais ton bac", etc.) et dont la confirmation par les faits offre l'occasion d'un triomphe rétrospectif ("je te l'avais bien dit"), compensation désenchantée de la souffrance causée par la déception de n'avoir pas été détrompé ("j'espérais que tu me ferais mentir").

41–Et aussi, si l'on veut, la réponse de Mrs Ramsay, qui oppose au verdict paternel une contestation de la nécessité ou une affirmation de la contingence fondées sur un pur acte de foi : "Mais il peut faire beau – je crois qu'il fera beau" (p. 11).

42–"Si James avait eu à sa portée une hache, un tisonnier ou toute autre arme susceptible de fendre la poitrine de son père et de le tuer sur place, là, d'un seul coup, il s'en serait emparé. Telles, et aussi extrêmes, étaient les émotions que Mr Ramsay faisait naître dans le cœur de ses enfants par sa seule présence lorsqu'il se tenait devant eux, à sa façon présente, maigre comme un couteau, étroit comme une lame, avec le sourire sarcastique que provoquait en lui non seulement le plaisir de désillusionner son fils et de ridiculiser sa femme, pourtant dix mille fois supérieure à lui en tous points (aux yeux de James), mais encore la vanité secrète tirée de la rectitude de son propre jugement" (p. 10).

assigne – ici, l'idéal de l'homme et du père qu'il *se doit* de réaliser : "Ce qu'il disait était la vérité. C'était toujours la vérité. Il était incapable de ne pas dire la vérité ; il n'altérait jamais un fait, ne modifiait jamais un mot désagréable pour la commodité ou l'agrément d'âme qui vive, ni surtout de ses propres enfants, chair de sa chair et tenus en conséquence de savoir le plus tôt possible que la vie est difficile, que les faits ne souffrent point de compromis et que le passage au pays fabuleux où nos plus brillants espoirs s'évanouissent, où nos barques fragiles s'engloutissent dans les ténèbres (arrivé à ce point Mr Ramsay *se redressait et fixait l'horizon* en rétrécissant ses petits yeux bleus) représente une épreuve qui demande avant tout du courage, de la sincérité et de l'endurance" (pp. 10-11, souligné par moi). Aperçue sous cet angle, la dureté gratuite de Mr Ramsay n'est plus l'effet d'une pulsion aussi égoïste que le plaisir de désillusionner ; elle est l'affirmation libre d'un choix, celui de la rectitude et aussi de l'amour paternel bien compris qui, refusant de s'abandonner à la facilité coupable d'une indulgence féminine, et aveuglément maternelle, se doit de se faire l'expression de la nécessité du monde dans ce qu'elle a de plus impitoyable. C'est sans doute ce que signifie la métaphore du couteau ou de la lame, que l'interprétation naïvement freudienne aplatirait, et qui, comme chez les Kabyles, situe le rôle masculin –le mot et la métaphore théâtrales s'imposent pour une fois– du côté de la coupure, de la violence, du meurtre, c'est-à-dire du côté d'un ordre culturel construit contre la fusion originaire avec la nature maternelle et contre l'abandon au laisser-faire et au laisser-aller, aux pulsions et aux impulsions de la nature féminine. On commence à soupçonner que le bourreau est aussi victime et que la parole paternelle est exposée, du fait même de sa puissance, à convertir le probable en destin dans l'effort même pour le conjurer et l'exorciser en l'énonçant.

Et ce sentiment ne peut que redoubler lorsque l'on découvre que le père inflexible qui, d'une phrase sans appel, vient de tuer les rêves de son fils, a été surpris en train de jouer comme un enfant, livrant à ceux qui se sont ainsi trouvés "introduits dans un domaine privé", Lily Briscoe et son ami, "quelque chose qu'on n'avait pas eu l'intention de leur montrer" (p. 27) : les phantasmes de la *libido academica* qui s'expriment métaphoriquement dans les jeux guerriers. Mais il faut citer en entier la longue rêverie de Mr Ramsay dans laquelle l'évocation de l'aventure guerrière, la charge dans la vallée de la Mort, la bataille perdue et l'héroïsme du chef ("Mais il ne voulait pas mourir *couché* ; il trouverait quelque arête de rocher et y *mourrait debout*, les *yeux fixés* sur la tempête..."), se mêle intimement avec l'évocation anxieuse de la destinée posthume du philosophe ("Z n'est atteint qu'une fois par génération". "Jamais il n'atteindrait R") : "Combien d'hommes dans un millier de millions, se demandait-il, finissent par atteindre Z ? Certes le chef d'une colonne infernale peut se poser cette question et répondre sans trahir ceux qui le suivent : 'Un, peut-être'. *Un dans une génération*. Doit-il donc être blâmé s'il n'est pas celui-là ? Pourvu qu'il ait sincèrement peiné, donné tout ce qu'il pouvait jusqu'à ce qu'il n'ait plus rien à donner ? Et *sa renommée*, elle dure combien de temps ? Il est permis même à un héros de se demander en mourant comment après sa mort on parlera de lui. Cette renommée durera peut-être deux mille ans (...). Comment donc blâmer le chef de cette colonne infernale qui, après tout, a grimpé assez haut pour voir la perspective stérile des années et la mort des étoiles si, avant que la mort ne raidisse ses membres et leur enlève le mouvement, il lève avec quelque solennité ses doigts engourdis jusqu'à son front et *se redresse* ? Car ainsi l'expédition de secours qui s'est mise à sa recherche le trouvera mort à son poste *en beau soldat*. Mr Ramsay *se redressa* et se tint *très droit* à côté de l'urne. Qui le blâmera si, pendant qu'il se tient ainsi un moment, sa pensée s'arrête sur la *renommée*, les expéditions de secours, les pyramides de pierre élevées sur ses ossements par des *disciples reconnaissants* ? Enfin, qui blâmera le chef de l'expédition malheureuse si..." (pp. 45-46, souligné par moi).

La technique du fondu-enchaîné, chère à Virginia Woolf, fait ici merveille : l'aventure guerrière et la renommée qui la consacre étant une métaphore de l'aventure intellectuelle et du capital symbolique de célébrité qu'elle poursuit, l'*illusio* ludique permet de reproduire à un degré plus élevé de déréalisation, donc à un moindre coût, l'*illusio* de l'existence ordinaire, avec ses enjeux vitaux et ses investissements passionnés – tout ce qui agite les discussions de Mr Ramsay et de ses disciples ; elle autorise le travail de désinvestissement partiel et contrôlé qui est nécessaire pour assumer et surmonter la désillusion ("Il n'avait pas de génie ; il n'y avait aucune prétention"– p. 44) tout en sauvant l'*illusio* fondamentale, l'investissement dans le jeu lui-même, la conviction que le jeu mérite d'être joué malgré tout, jusqu'au bout, et selon les règles (puisque, après tout, le dernier des sans grade peut toujours "mourir debout"...). Cet investissement viscéral dont l'expression est essentiellement *posturale* s'accomplit dans des poses, des positions ou des gestes corporels qui sont tous orientés dans le sens de la droiture, de la rectitude, de l'érection du corps ou de ses substituts symboliques, la pyramide de pierre, la statue.

L'*illusio* qui est constitutive de la masculinité est au fondement de toutes les formes de la *libido dominandi*, c'est-à-dire de toutes les formes spécifiques d'*illusio* qui s'engendrent dans les différents champs. Cette *illusio* originaire est ce qui fait que les hommes (par opposition aux femmes) sont socialement institués de manière à se laisser prendre, comme des enfants, à tous les jeux qui leur sont socialement assignés et dont la forme par excellence est la guerre. En se laissant surprendre dans une rêverie éveillée qui trahit la vanité puérile de ses investissements les plus profonds, Mr Ramsay dévoile brusquement que les jeux auxquels il s'adonne, comme les autres hommes, sont des jeux d'enfant que l'on ne perçoit pas dans leur vérité parce que, précisément, la *collusion* collective leur confère la nécessité et la réalité des évidences partagées. Du fait que, parmi les jeux constitutifs de l'existence sociale, ceux que l'on dit sérieux sont réservés aux hommes –tandis que les femmes sont vouées aux enfants et à l'enfantillage (43)– on oublie que l'homme est aussi un enfant qui joue à l'homme. L'aliénation générique est au principe du privilège spécifique : c'est parce qu'il est

43–"(...) sans répliquer, et prenant l'attitude d'une personne étourdie et aveuglée, elle inclina la tête (...). Il n'y avait rien à dire" (p. 41).

dressé à reconnaître les jeux et les enjeux sociaux où se joue la domination que l'homme en a le monopole ; c'est parce qu'il est désigné très tôt, notamment par les rites d'institution, comme dominant, et doté, à ce titre, de la *libido dominandi*, qu'il a le privilège à double tranchant de s'adonner aux jeux pour la domination et que ces jeux lui sont en fait réservés.

La lucidité des exclus

Les femmes ont le privilège (tout négatif) de n'être pas dupes des jeux où se disputent les privilèges, et de n'y être pas prises, au moins directement, en première personne. Elles peuvent même en voir la vanité et, aussi longtemps qu'elles n'y sont pas engagées par procuration, considérer avec une indulgence amusée les efforts désespérés de l'"homme-enfant" pour faire l'homme et les désespoirs où le jettent ses échecs. Elles peuvent prendre sur les jeux les plus sérieux le point de vue distant du spectateur qui observe la tempête depuis la rive – ce qui peut leur valoir d'être perçues comme frivoles et incapables de s'intéresser aux choses sérieuses, telles que la politique. Mais cette distance étant un effet de la domination, elles sont le plus souvent condamnées à participer *par procuration*, par une solidarité affective avec le joueur qui n'implique pas une véritable participation intellectuelle et affective au jeu et qui en fait souvent des supporters inconditionnels mais mal informés de la réalité du jeu et des enjeux (44).

C'est ainsi que Mrs Ramsay comprend immédiatement la situation embarrassante dans laquelle s'est mise son mari en jouant à haute voix la Charge de la brigade de cavalerie légère. Elle craint pour lui la souffrance que peut lui causer le ridicule d'être ainsi surpris, mais aussi et surtout celle qui est à l'origine de son étrange conduite et dont elle saisit d'emblée la véritable raison. Tout son comportement le dira lorsque, blessé, et ainsi réduit à sa vérité de grand enfant, le père sévère, qui venait de sacrifier à son goût (compensatoire) de "désillusionner son fils et de ridiculiser sa femme", viendra lui demander sa compassion (p. 47) pour une souffrance née de l'*illusio* et de la désillusion : "Elle caressa la tête de James ; elle transféra à son fils les sentiments qu'elle éprouvait pour son mari" (p. 40). Par une de ces condensations qu'autorise la logique de la pratique, Mrs Ramsay identifie, dans un geste de protection affectueuse auquel tout son être social la destine et la prépare (45), le petit homme qui vient de découvrir l'insupportable négativité du réel et l'homme fait qui accepte de lui livrer la vérité entière du désarroi en apparence démesuré dans lequel l'a jeté son "désastre" (p. 42) (46). Même si elle a soin de dissimuler sa clairvoyance, sans doute pour protéger la dignité de son mari, Mrs Ramsay sait parfaitement que le verdict énoncé sans pitié émane d'un être pitoyable qui, lui aussi victime des verdicts inexorables du réel, a besoin de pitié (47). Mais peut-être succombe-t-elle ainsi à une ultime stratégie, celle de l'homme malheureux qui, en faisant l'enfant, est assuré de réveiller les dispositions à la compassion maternelle qui sont statutairement assignées aux femmes.

Il faudrait ici citer l'extraordinaire dialogue à mots couverts dans lequel Mrs Ramsay ménage continûment son mari, d'abord en acceptant l'enjeu apparent de la scène de ménage, au lieu de tirer argument, par exemple, de la disproportion entre la fureur de Mr Ramsay et sa cause déclarée. Chacune des phrases, en apparence anodines, des deux locuteurs engage des enjeux beaucoup plus vastes, plus fondamentaux, et chacun des deux adversaires-partenaires le sait, en vertu de sa connaissance intime et quasi parfaite de son interlocuteur qui, au prix d'un minimum de complicité dans la mauvaise foi, permet d'engager avec lui, à propos de *riens*, des conflits ultimes sur le *tout*. Cette logique du tout *et* rien laisse aux interlocuteurs la liberté de choisir, à chaque moment, l'incompréhension la plus totale qui réduit le discours adverse à l'absurde en le ramenant à son objet apparent (ici, le temps qu'il fera le lendemain) ou la compréhension, elle aussi totale, qui est la condition tacite de la dispute par sous-entendus et aussi de la réconciliation. "Il n'y avait pas le moindre espoir de pouvoir aller demain au phare, déclara sèchement Mr Ramsay devenu irascible. Comment pouvait-il le savoir ? demanda-t-elle. Le vent changeait souvent. Le caractère extraordinairement irrationnel de cette remarque, l'absurdité de l'esprit féminin donnèrent à Mr Ramsay un accès de rage. Il s'était jeté dans la vallée où la Mort se tient prête ; il avait été mis en pièces et en miettes ; et voici que maintenant elle heurtait de front la réalité, donnait à ses enfants des espoirs manifestement absurdes, *disait en somme des mensonges*. Il tapa du pied sur la marche de pierre. 'Allez vous faire fiche !', dit-il. *Mais qu'avait-elle avancé ? Simplement* qu'il pourrait faire beau demain. Et cela pouvait en effet arriver. Pas avec un baromètre en baisse et un vent en plein ouest" (p. 41, souligné par moi).

D'où vient à Mrs Ramsay son extraordinaire perspicacité, celle qui, par exemple, lorsqu'elle entend une de ces discussions entre hommes sur des sujets aussi futilement sérieux que les racines cubiques ou carrées, Voltaire et Madame de Staël, le caractère de Napoléon ou le système français de propriété rurale,

44–Ceci se voit particulièrement bien dans la participation que les jeunes femmes des classes populaires accordent aux passions sportives de "leur" homme – et qui, du fait de son caractère décisoire et affectif, ne peut apparaître aux hommes que comme frivole, voire absurde, au même titre, d'ailleurs, que l'attitude opposée, plus fréquente après le mariage, c'est-à-dire l'hostilité jalouse à l'égard d'une passion pour des choses auxquelles elles n'ont pas accès.

45–La fonction de protectrice de Mrs Ramsay est à plusieurs reprises évoquée, notamment à travers la métaphore de la poule qui bat des ailes pour protéger ses poussins (pp. 29, 30, 31) : "elle prenait sous sa protection la totalité du sexe qui n'était pas le sien et cela pour des raisons dont elle ne pouvait rendre compte" (p. 12 – cf. aussi p. 48).

46–En évoquant explicitement le verdict à propos de la promenade au phare et en demandant à Mrs Ramsay le pardon pour la brutalité avec laquelle il l'a assené (il taquine "non sans quelque timidité, les jambes nues de son fils" ; il propose "très humblement" d'aller demander aux gardes côtiers leur avis), Mr Ramsay trahit très clairement que cette rebuffade entretient une relation avec la scène ridicule et avec le jeu de l'*illusio* et de la désillusion.

47–On découvre plus tard qu'elle connaissait parfaitement le point sensible, où son mari pouvait à chaque moment être touché : "'Ah ! mais combien de temps croyez-vous que cela durera ?' demanda quelqu'un. C'était comme si elle eût eu des antennes qui se projetaient hors d'elle en tremblant et qui, interceptant certaines phrases, les imposaient à son attention. Celle-ci en était une. Elle sentit du danger venant de son mari. Une question comme celle-là conduirait, c'était presque certain, à quelque assertion qui le ferait songer à ce que sa propre carrière avait eu de manqué. Combien de temps continuerait-on à le lire ? se demanderait-il aussitôt" (pp. 126-127).

lui permet d'"enlever leur voile à chacun de ces êtres" (p. 125-126) ? Du fait que, étrangère aux jeux masculins et à l'exaltation obsessionnelle du moi et de ses pulsions sociales qu'ils imposent, elle voit tout naturellement que les prises de position en apparence les plus pures et les plus passionnées pour ou contre Walter Scott n'ont souvent pour principe que le désir de "se mettre en avant" (encore un de ces mouvements fondamentaux du corps, proche du "faire face" des Kabyles), à la façon de Tansley, autre incarnation de l'égotisme masculin : "il ferait toujours la même chose, jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa chaire de professeur ou se soit marié ; alors il n'aurait pas toujours besoin de dire : 'Moi, moi, moi'. Car c'est à cela que se ramenait sa critique du pauvre Sir Walter, ou peut-être s'agissait-il de Jane Austen : 'Moi, moi, moi'. Il pensait à lui-même et à l'impression qu'il produisait ; elle le savait au son de sa voix, à l'emphase et à la gêne de son débit. Le succès lui ferait du bien" (p. 126).

Et Virginia Woolf dit bien par ailleurs la formidable aliénation qui est impliquée dans cette domination : "Si vous réussissez dans votre profession, les mots 'Pour Dieu, et pour l'Empire' seront probablement gravés comme une adresse sur le collier d'un chien. Et si les mots ont un sens, comme ils le devraient, il vous faudra accepter ce sens et faire tout ce qui est en votre pouvoir pour l'imposer" (48). Elle voit le piège que constituent les jeux réglés où s'engendre l'*illusio* masculine, qui impose aux hommes de faire ce qu'ils ont à faire, d'être ce qu'ils ont à être. Et elle rattache même explicitement la *ségrégation des femmes* et les "lignes de démarcation mystiques" qui en sont responsables, à ces rites d'institution dont les femmes sont logiquement exclues puisqu'ils ont pour fonction de les exclure : "Inévitablement nous considérerons la société comme un lieu de conspiration qui engloutit le frère que beaucoup d'entre nous ont des raisons de respecter dans la vie privée, et qui impose à sa place un mâle monstrueux, à la voix tonitruante, au poing dur, qui, d'une façon puérile, inscrit sur le sol des signes à la craie, ces lignes de démarcation mystiques entre lesquelles sont fixés, rigides, séparés, artificiels, les êtres humains. Ces lieux où, paré d'or et de pourpre, décoré de plumes comme un sauvage, il poursuit ses rites mystiques et jouit des plaisirs suspects du pouvoir et de la domination, tandis que nous, 'ses' femmes, nous sommes enfermées dans la maison de famille sans qu'il nous soit permis de participer à aucune des nombreuses sociétés dont est composée sa société" (49).

En fait, les femmes sont rarement assez libres de toute dépendance, sinon à l'égard des jeux sociaux, du moins à l'égard des hommes qui les jouent, pour pousser le désenchantement jusqu'à cette sorte de commisération un peu condescendante pour l'*illusio* masculine. Toute leur éducation les prépare au contraire à entrer dans le jeu *par procuration*, c'est-à-dire dans une position à la fois extérieure et subordonnée, et à accorder au *souci* masculin, comme Mrs Ramsay, une sorte d'attention attendrie et de compréhension confiante, génératrices *aussi* d'un profond sentiment de sécurité. Exclues des jeux du pouvoir, elles sont préparées à y participer par l'intermédiaire des hommes qui y sont engagés, qu'il s'agisse de leur mari ou, comme Mrs Ramsay, de leur fils (50).

Le principe de ces dispositions affectives réside dans le statut qui est accordé à la femme dans la division du travail de domination et que Kant décrit dans un langage faussement constatif, celui en fait d'une morale théorique déguisée en science des mœurs : "Les femmes ne peuvent pas plus défendre personnellement leurs droits et leurs affaires civiles qu'il leur appartient de faire la guerre ; elles ne peuvent le faire que par l'intermédiaire d'un *représentant* ; et cette irresponsabilité légale du point de vue des affaires publiques ne les rend que plus puissantes dans l'économie de la maison : là en effet joue le droit du plus faible que le sexe masculin par sa nature se sent appelé à protéger et à défendre" (51). Le renoncement, et la docilité, que Kant impute à la nature féminine, sont bien inscrits au plus profond des dispositions constitutives de l'habitus, seconde nature qui ne présente jamais autant les apparences de la nature et de l'instinct que dans un cas où, comme ici, la *libido* socialement instituée s'accomplit dans une forme particulière de désir, de *libido* au sens ordinaire du terme. La socialisation différentielle disposant les hommes à aimer les jeux de pouvoir, les femmes à aimer les hommes qui les jouent, le charisme masculin est, pour une part, le charme du pouvoir, la séduction que la possession du pouvoir exerce, par soi, sur des corps dont la sexualité même est politiquement socialisée (52). C'est parce que la socialisation inscrit des dispositions politiques sous forme de dispositions corporelles que l'expérience sexuelle elle-même est orientée politiquement. On ne peut nier qu'il existe une séduction du pouvoir, ou, si l'on préfère, un désir ou un amour des puissants, effet sincère et naïf qu'exerce le pouvoir lorsqu'il est appréhendé par des corps socialement préparés à le reconnaître, à le désirer et à l'aimer, c'est-à-dire comme charisme, charme, grâce, rayonnement, ou, tout simplement, beauté. Ainsi, la domination masculine trouve un de ses meilleurs appuis dans la méconnaissance que favorise l'application au dominant de catégories de pensée engendrées dans la relation même de domination (grand/petit, fort/faible, etc.) et qui engendre cette forme limite de l'*amor fati* qu'est l'amour du dominant et de sa domination, *libido dominantis* qui implique le renoncement à exercer en première personne la *libido dominandi*.

Kant a raison de dire, dans la suite du texte cité ci-dessus, que "renoncer soi-même à sa capacité, malgré la dégradation que cela peut comporter, of-

48–V. Woolf, *Trois guinées*, trad. V. Forester, Paris, Ed. des Femmes, 1977, p. 142.

49–V. Woolf, *Trois guinées*, *op. cit.*, p. 200.

50–(...) "sa mère en le regardant guider adroitement ses ciseaux autour du frigorifique, l'imaginait assis sur un fauteuil de juge, tout en rouge et en hermine, ou en train de diriger quelque grave entreprise dans une heure critique du gouvernement de son pays" (p. 10).

51–E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 77. Dans la suite du texte, Kant, par un de ces "fondus enchaînés" qui trahissent les associations de l'inconscient, passe des femmes aux "masses", du renoncement qui est inscrit dans la nécessité de déléguer, à la "docilité" qui conduit les peuples à démissionner au profit de "pères de la patrie".

52–Ceci contre la tendance à enfermer tous les échanges sexuels de l'univers bureaucratique, entre patrons et secrétaires notamment (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres, New York, Allen and Unwin, 1988, spécialement pp. 84-103), dans l'alternative du "sexual harassment" (sans doute encore sous-estimé par les dénonciations les plus "radicales") et de l'usage cynique et instrumental du charme féminin comme instrument de pouvoir. L'effet même du charme qui est inhérent au pouvoir est d'empêcher de discerner, dans une relation affective (ou sexuelle) entre personnes de rang statutaire différent, la part de la contrainte et la part de la séduction.

fre cependant de bien grands avantages" : le dominant voit toujours très bien les intérêts des dominés – ce qui n'implique pas que toute énonciation de ces intérêts soit discréditée ou réfutée pour autant. De fait, comme ne cesse de le suggérer Virginia Woolf, à être exclu de la participation aux jeux de pouvoir, privilège et piège, on gagne la quiétude que donne l'indifférence à l'égard du jeu et la sécurité assurée par la délégation envers ceux qui y participent : sécurité d'ailleurs bien illusoire, et toujours menacée de laisser place à la plus terrible détresse, parce que l'on n'ignore jamais complètement la faiblesse réelle de la grande figure protectrice et que, tel le spectateur fasciné d'un exercice périlleux, on est affectivement impliqué dans l'action, à travers une personne chère, sans en avoir réellement la maîtrise. L'image masculine participe toujours de la figure paternelle, dont les verdicts péremptoires, s'ils peuvent meurtrir, ont un immense pouvoir sécurisant (53). Mrs Ramsay sait trop ce qu'assure la délégation au Père providentiel et ce qu'il en coûte de tuer la figure paternelle, notamment par le désarroi qu'elle éprouve lorsqu'elle découvre le désarroi de son mari (p. 49), pour encourager le meurtre du prophète véracc : elle veut protéger son fils contre la violence du verdict paternel, mais sans ruiner l'image du père omniscient.

C'est principalement par l'intermédiaire de celui qui détient le monopole de la violence symbolique légitime (et pas seulement de la puissance sexuelle) à l'intérieur de l'unité sociale élémentaire que s'exerce l'action psycho-somatique qui conduit à la somatisation du politique. Comme le rappelle *La métamorphose* de Kafka, les propos paternels ont un effet magique de constitution, de nomination créatrice, parce qu'ils parlent directement au corps, qui, comme le rappelait Freud, prend à la lettre les métaphores ("tu n'es qu'une petite vermine") ; et si la distribution différentielle de la libido sociale qu'ils opèrent paraît si étonnamment ajustée aux places qui seront assignées aux uns et aux autres (selon le sexe, mais aussi selon le rang de naissance et mainte autre variable) dans les différents jeux sociaux, cela tient sans doute pour une grande part au fait que, même lorsqu'ils semblent n'obéir qu'à l'arbitraire du bon plaisir, les verdicts paternels émanent d'un personnage qui, ayant été façonné par et pour les censures de la nécessité du monde, a le principe de réalité pour principe de plaisir.

La femme objet

L'habitus masculin ne se construit et ne s'accomplit qu'en relation avec l'espace réservé où se jouent, *entre hommes*, les jeux sérieux de la compétition, qu'il s'agisse des jeux de l'honneur, dont la limite est la guerre, ou des jeux qui, dans les sociétés différenciées, offrent à la *libido dominandi*, sous toutes ses formes, économique, politique, religieuse, artistique, scientifique, etc., des champs d'action possibles. Étant exclues en droit ou en fait de ces jeux, les femmes sont cantonnées dans un rôle de spectatrices ou, comme le dit Virginia Woolf, de *miroirs flatteurs*, qui renvoient à l'homme la figure agrandie de lui-même à laquelle il doit et veut s'égaler, et renforcent ainsi son investissement narcissique dans une image idéalisée de son identité (54). Dans la mesure où elle s'adresse ou paraît s'adresser à la personne dans sa singularité, et jusque dans ses bizarreries ou ses imperfections, ou même au corps, c'est-à-dire à la nature dans sa facticité, qu'elle arrache à la contingence en la constituant comme *grâce*, charisme, liberté, la soumission féminine apporte une forme irremplaçable de reconnaissance, justifiant celui qui en fait l'objet d'exister et d'exister comme il existe. Et il est probable que le processus de virilisation auquel tout l'ordre social conspire ne peut s'accomplir totalement qu'avec la complicité des femmes, c'est-à-dire dans et par la soumission oblative, attestée par l'offrande du corps (on parle de "se donner") qui constitue sans doute la forme suprême de la reconnaissance accordée à la domination masculine dans ce qu'elle a de plus spécifique.

Il reste que la loi fondamentale de tous les jeux sérieux, de tous les échanges d'honneur notamment, est le principe d'isotimie (*isotimia*), d'égalité en honneur : le défi, parce qu'il fait honneur, ne vaut que s'il s'adresse à un homme d'honneur, capable d'apporter une riposte qui, en tant qu'elle enferme aussi une forme de reconnaissance, fait honneur. Autrement dit, seule peut faire réellement honneur la reconnaissance accordée par un homme (par opposition à une femme) et par un homme d'honneur, c'est-à-dire quelqu'un qui peut être accepté comme un rival dans la lutte pour l'honneur. La reconnaissance que poursuivent les hommes dans les jeux où s'acquiert et s'investit le capital symbolique a d'autant plus de valeur symbolique que celui qui l'accorde est lui-même plus riche en capital symbolique.

Ainsi les femmes sont littéralement mises hors jeu (55). La frontière magique qui les sépare des hommes coïncide avec "la ligne de démarcation mys-

53–"Puis il disait : 'Bon Dieu !'. Il disait : 'Il pleuvra sûrement'. Il disait : 'Il ne pleuvra pas'. Et voici qu'une perspective divine de sécurité s'ouvrait instantanément devant elle. Il n'y avait personne qu'elle révérât davantage". (p. 42).

54–"Les femmes ont pendant des siècles servi aux hommes de miroirs, elles possédaient le pouvoir magique et délicieux de réfléchir une image de l'homme deux fois plus grande que nature" (V. Woolf, *Une chambre à soi*, trad. Clara Malraux, Paris, Denoël-Gonthier, 1951, p. 48).

55–Il va de soi que, dans la mesure où elle s'inspire de l'intention de rompre avec les impressions superficielles en "tordant le bâton dans l'autre sens", cette évocation de la vision féminine du beau rôle correspond à un état de la division du travail entre les sexes qui, sur bien des points, est dépassé, notamment avec l'abolition de la ségrégation sexuelle à l'école et en maint autre lieu public et avec l'accès d'une part de plus en plus importante de la population féminine à l'enseignement supérieur et à la vie professionnelle (parfois dans des positions traditionnellement considérées comme masculines), autant de changements qui entraînent le dépérissement du modèle traditionnel de la femme au foyer et de la vie domestique, sans parler de l'effet, indiscutable, quoique très fortement différencié socialement, des luttes féministes qui constituent comme *politiques*, c'est-à-dire comme susceptibles d'être contestées et transformées, les différences naturalisées de l'ordre ancien. Il reste que, dans la situation de transition, l'état archaïque qui a été évoqué ici survit encore très largement dans les pratiques et dans les dispositions inconscientes.

tique", dont parle Virginia Woolf, et qui distingue la culture de la nature, le public du privé, conférant aux hommes le monopole de la culture, c'est-à-dire de l'humanité et de l'universel. Etant renvoyées du côté du privé, donc exclues de tout ce qui est de l'ordre du public, de l'officiel, elles ne peuvent intervenir en tant que sujets, en première personne, dans les jeux où la masculinité s'affirme et s'accomplit, à travers les actes de reconnaissance mutuelle qu'impliquent tous les échanges isotimiques, échanges de défis et de ripostes, de dons et de contre-dons, – au premier rang desquels les échanges de femmes.

Le fondement de cette exclusion originelle, que le système mythico-rituel ratifie et amplifie, au point d'en faire le principe de division de tout l'univers, n'est autre chose, on le voit, que la dissymétrie fondamentale qui s'instaure entre l'homme et la femme sur le terrain des échanges symboliques, celle du sujet et de l'objet, de l'agent et de l'instrument. Le champ des rapports de production et de reproduction du capital symbolique, dont le marché matrimonial est une réalisation paradigmatique, repose sur une sorte de coup de force originaire qui fait que les femmes ne peuvent y apparaître qu'en tant qu'objets ou, mieux, en tant que symboles dont le sens est constitué en dehors d'elles et dont la fonction est de contribuer à la perpétuation ou à l'augmentation du capital symbolique détenu par les hommes.

La question des fondements de la division entre les sexes et de la domination masculine trouve ainsi sa solution : c'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques et, plus précisément, dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes, *universellement*, leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins (c'est-à-dire primordialement comme filles ou sœurs) et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat universellement accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles. Le tabou de l'inceste dans lequel Lévi-Strauss voit l'acte fondateur de la société, en tant qu'impératif de l'échange pensé dans la logique de la communication égale entre les hommes –ce qu'il est aussi–, est en fait l'envers de l'acte inaugural de violence symbolique par lequel les femmes sont niées en tant que sujets de l'échange et de l'alliance qui s'instaurent à travers elles, mais en les réduisant à l'état d'objet : les femmes sont traitées comme *instruments symboliques* qui, en circulant et en faisant circuler des signes fiduciaires d'importance sociale, produisent ou reproduisent du capital symbolique et qui, en unissant et en instituant des relations, produisent ou reproduisent du capital social. Si elles sont exclues de la politique, renvoyées au monde privé, c'est qu'il doit en être ainsi pour qu'elles puissent être des instruments de politique, des moyens d'assurer la reproduction du capital social et du capital symbolique.

Il est remarquable que les grands rites d'institution par lesquels les groupes assignent une *identité distinctive* souvent contenue dans un *nom*, qu'il s'agisse des grandes cérémonies collectives et publiques visant à attribuer un nom propre (comme le baptême), c'est-à-dire un titre ouvrant droit de participation au capital symbolique d'un groupe et imposant le respect de l'ensemble des devoirs dictés par la volonté de l'augmenter ou de le conserver, ou, plus largement, de tous les actes officiels de *nomination* qu'accomplissent les détenteurs légitimes d'une autorité bureaucratique, impliquent presque toujours une affirmation de la coupure magique entre les sexes (et il faudrait comprendre dans la même logique le changement de nom qui est presque toujours imposé à la femme à l'occasion du mariage).

On comprend ainsi que l'exclusion qui est imposée aux femmes ne soit jamais aussi brutale et aussi rigoureuse que lorsque l'acquisition de capital symbolique constitue la seule forme d'accumulation véritable – comme c'est le cas en Kabylie, où la perpétuation de l'honneur social, c'est-à-dire de la valeur socialement reconnue à un groupe par un jugement collectif construit selon les catégories fondamentales de la vision du monde commune dépend de sa capacité de conclure des alliances propres à assurer du capital social et du capital symbolique. Dans cette perspective, les femmes ne sont pas seulement des signes ; elles sont aussi des valeurs qu'il faut conserver à l'abri de l'offense et du soupçon et qui, en s'investissant dans des échanges, peuvent produire des alliances, c'est-à-dire du capital social, et des alliés prestigieux, c'est-à-dire du capital symbolique. Dans la mesure où la valeur de ces alliances, donc le profit symbolique qu'elles peuvent procurer, dépendent pour une grande part de la valeur symbolique des femmes disponibles pour l'échange et grosses de profits symboliques potentiels, le point d'honneur des frères ou des pères, qui porte à une vigilance aussi *jalouse*, voire paranoïde, que celle des époux, est une forme d'intérêt bien compris.

Et c'est sans doute parce qu'elle trouve son principe et les conditions sociales de sa reproduction dans la logique relativement autonome des échanges à travers lesquels est assurée la reproduction du capital symbolique que la domination masculine peut se perpétuer par delà les transformations des modes de production économiques – la révolution industrielle ayant relativement peu affecté la structure traditionnelle de la division du travail entre les sexes (56) : le fait que les grandes familles bourgeoises dépendent beaucoup, aujourd'hui encore, de leur capital symbolique et de leur capital social pour le maintien de leur position dans l'espace social explique qu'elles perpétuent, plus qu'on ne pourrait s'y attendre, les principes fondamentaux de la vision masculine du monde (57).

Le poids déterminant de l'*économie des biens symboliques* qui, à travers le principe de di-vision fondamental, organise toute la perception du monde social, s'impose à tout l'univers social, c'est-à-dire non seulement à l'économie de la production matérielle, mais aussi à l'économie de *la reproduction biologique*. C'est ainsi que l'on peut expliquer que, dans le cas de la Kabylie et aussi en mainte autre tradition, l'œuvre proprement féminine de gestation et d'enfantement se trouve comme annulée au profit du travail proprement masculin de fécondation. Dans le cycle de la procréation comme dans le cycle agraire, la logique mythico-rituelle privilégie l'intervention masculine, toujours marquée, à l'occasion du mariage ou de l'ouverture des labours, par des rites publics, officiels, collectifs, au détriment des périodes de gesta-

56–Cf. J. Thomas, Women and Capitalism : Oppression or Emancipation ? A Review Article, *Comparative Studies in Society and History*, 30 (4), 1988, pp. 534-549.

57–Cf. P. Bourdieu et M. de Saint Martin, Le patronat, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20-21, 1978, pp. 3-82.

tion, tant celle de la terre, pendant l'hiver, que celle de la femme, qui ne donnent lieu qu'à des manifestations facultatives et quasi furtives : d'un côté, une intervention discontinue et extra-ordinaire dans le cours de la vie, action risquée et dangereuse d'ouverture qui est accomplie solennellement –parfois, comme pour le premier labour, publiquement, à la face du groupe– ; de l'autre, une sorte de processus naturel et passif de gonflement dont la femme ou la terre sont le lieu, l'occasion, le support, le réceptacle (avec, par exemple, la métaphore du four ou de la marmite), et qui ne demande que des pratiques techniques ou rituelles d'accompagnement logiquement assignées aux femmes et des actes "humbles et faciles" destinés à assister la nature en travail, comme le ramassage des herbes à l'intention des animaux ou le sarclage et, de ce fait, doublement condamnés à rester ignorés, et d'abord des hommes : familiers, continus, ordinaires, répétitifs et monotones, ils sont pour la plupart accomplis hors de la vue, dans l'obscurité de la maison, ou dans les temps morts de l'année agraire (58).

Et comment ne pas voir que, même si elles sont apparemment reconnues et parfois même rituellement célébrées, les activités associées à la reproduction biologique et sociale de la lignée sont encore très fortement dépréciées dans nos sociétés ? Si elles peuvent être imparties exclusivement aux femmes, c'est qu'elles sont comme niées en tant que telles et qu'elles restent subordonnées aux activités de production, seules à recevoir une sanction économique et une reconnaissance sociale véritables. On sait en effet que l'entrée des femmes dans la vie professionnelle a fourni une preuve éclatante du fait que l'activité domestique n'est pas socialement reconnue comme un véritable travail : en effet, niée ou déniée par son évidence même, l'activité domestique a continué à s'imposer aux femmes par surcroît. Et Joan Scott analyse magnifiquement le travail de transformation symbolique que les "idéologues", même les plus favorables à la cause des femmes, comme Jules Simon, ont dû réaliser, tout au long du XIXe siècle, pour intégrer dans un système de représentations rénové cette réalité impensable qu'est "l'ouvrière", et surtout pour refuser à cette *femme publique* la valeur sociale que devrait lui assurer son activité dans le monde économique : en transférant, par un étrange *déplacement*, sa valeur et ses valeurs sur le terrain de la spiritualité, de la morale et du sentiment, c'est-à-dire hors de la sphère de l'économie et du pouvoir, on pouvait refuser tant à son travail public qu'à son invisible travail domestique, déréalisé par l'exaltation, la seule reconnaissance véritable que constitue désormais la sanction économique (59). Mais il n'est pas besoin d'aller si loin dans le temps et dans l'espace social pour trouver les effets de ce déni d'existence sociale : ainsi, comme si l'ambition professionnelle était tacitement refusée aux femmes, il suffit qu'elles soient portées par des femmes pour que les revendications les plus naturellement accordées aux hommes, surtout en ces temps où sont exaltées les valeurs viriles d'affirmation de soi, soient immédiatement déréalisées par l'ironie ou la gentillesse doucement condescendante. Et il n'est pas rare que, même dans les régions de l'espace social les moins dominées par les valeurs masculines, les femmes qui occupent des positions de pouvoir soient souterrainement suspectées de devoir à l'intrigue ou à la complaisance sexuelle, génératrice de protections masculines, des avantages si évidemment indus qu'ils paraissent inévitablement mal acquis.

La négation ou la dénégation de la contribution que les femmes apportent non seulement à la production, mais aussi à la reproduction biologique va de pair avec l'exaltation des fonctions qui leur sont imparties, en tant qu'objets plutôt qu'en tant que sujets, dans la production et la reproduction du capital symbolique. De même que, dans les sociétés les moins différenciées, elles étaient traitées comme des moyens d'échange permettant aux hommes d'accumuler du capital social et du capital symbolique au travers des mariages, véritables investissements, plus ou moins risqués et productifs, permettant d'instaurer des alliances plus ou moins étendues et prestigieuses, de même aujourd'hui encore, elles interviennent dans l'économie des biens symboliques d'abord en tant qu'objets symboliques prédisposés et préposés à la circulation symbolique. Symboles dans lesquels s'affirme et s'exhibe le capital symbolique d'un groupe domestique (ménage, lignée, etc.), elles doivent manifester le capital symbolique du groupe dans tout ce qui concourt à leur apparence, cosmétique, vêtement, maintien, etc. : de ce fait, et sans doute plus encore que dans les sociétés archaïques, elles sont rangées du côté du paraître, de l'être-perçu, du plaire, et il leur incombe de se rendre séduisantes par un travail cosmétique qui, en certains cas, et notamment dans la petite bourgeoisie de représentation, constitue une part très importante de leur sur-travail domestique.

Etant ainsi socialement inclinées à se traiter elles-mêmes comme des objets esthétiques, destinés à susciter l'admiration autant que le désir, et, en conséquence, à porter une attention constante à tout ce qui touche à la beauté, à l'élégance, à l'esthétique du corps, du vêtement, du maintien, elles prennent tout naturellement en charge, dans la division du travail domestique, tout ce qui ressortit à l'esthétique et, plus largement, à la gestion de l'image publique et des apparences sociales des membres de l'unité domestique, des enfants, évidemment, mais aussi de l'époux, qui leur délègue très souvent ses choix vestimentaires. Ce sont elles aussi qui assument le soin et

58–On voit que, si elle touche à quelque chose d'essentiel, la thèse de Mary O'Brien selon laquelle la domination masculine est le produit de l'effort des hommes pour surmonter leur aliénation des moyens de reproduction de l'espèce et pour restaurer la primauté de la paternité en dissimulant le travail réel des femmes dans l'enfantement (cf. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981) omet de rapporter ce travail "idéologique" à ses fondements, c'est-à-dire aux contraintes du marché des biens symboliques et, plus précisément, à la nécessaire subordination de la reproduction biologique aux nécessités de la reproduction du capital symbolique (on peut analyser dans cette logique les subterfuges que les Kabyles emploient pour résoudre la contradiction qui surgit lorsque, pour éviter l'anéantissement de la lignée, une famille sans descendant mâle donne sa fille à un homme, l'*awrith*, qui circule comme une femme, c'est-à-dire comme un objet : "il fait la mariée", disent les Kabyles – cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 298).

59–Cf. J. W. Scott, "L'ouvrière, mot impie, sordide", Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840-1860), *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, pp. 2-15 (spécialement p. 12).

le souci du décor de la vie quotidienne, de la maison et de sa décoration intérieure, de la part de gratuité et de finalité sans fin qui y trouve toujours sa place, même chez les plus déshérités (comme les potagers paysans d'autrefois comportaient un coin réservé aux fleurs d'ornement, les appartements les plus démunis des cités ouvrières ont leurs pots de fleur, leurs bibelots et leurs chromos). Ce sont elles enfin qui assurent la gestion de la vie rituelle et cérémonielle de la famille, organisant les réceptions, les fêtes, les cérémonies (de la première communion au mariage, en passant par les repas d'anniversaire et les invitations d'amis) destinés à assurer l'entretien des relations sociales et du rayonnement de la famille.

Préposées à la gestion du capital symbolique des familles, elles sont très logiquement appelées à transporter ce rôle au sein de l'entreprise, qui leur confie presque toujours les activités de présentation et de représentation, de réception et d'accueil, et aussi la gestion des grands rituels bureaucratiques qui, comme les rituels domestiques, contribuent à l'entretien et à l'augmentation du capital social de relations et du capital symbolique. Il va de soi que ces activités d'exhibition symbolique, qui sont aux entreprises ce que les stratégies de présentation de soi sont aux individus, demandent, pour être accomplies convenablement, une attention extrême à l'apparence physique et des dispositions à la séduction, qui sont conformes au rôle le plus traditionnellement imparti à la femme. Et c'est aussi par une simple extension de leur rôle traditionnel que l'on peut confier aux femmes, plus largement, des fonctions (le plus souvent subordonnées, bien que le secteur de la culture soit un des seuls où elles puissent occuper des positions dirigeantes) dans la production ou la consommation des biens et des services symboliques, ou, plus précisément, des *signes de distinction*, depuis les produits ou les services cosmétiques (coiffeuses, esthéticiennes, manucures, etc.), jusqu'aux biens culturels proprement dits.

Agents privilégiés, au moins au sein de l'unité domestique, de la conversion du capital économique en capital symbolique, avec des activités comme la décoration de la demeure, l'achat des biens culturels (meubles, tableaux, etc.), la gestion des rites et des cérémonies destinés à manifester le rang social de l'unité domestique, dont le plus typique est sans doute *le salon littéraire* (60), elles jouent un rôle déterminant dans la dialectique de la prétention et de la distinction qui est le moteur de toute la vie culturelle. Ce n'est pas par hasard si c'est au travers des femmes, ou mieux, au travers du sens de la distinction qui porte les unes à s'éloigner des biens culturels dévalués par la divulgation, ou à travers la prétention qui porte les autres à s'approprier à chaque moment les signes de distinction les plus visibles du moment, que se met en marche, continûment, cette sorte de machine infernale, dans laquelle il n'est pas d'action qui ne soit une réaction à une autre action, pas d'agent qui soit véritablement le sujet de l'action la plus directement orientée vers l'affirmation de sa singularité. Les femmes de la petite bourgeoisie, dont on sait qu'elles poussent à l'extrême l'attention aux soins du corps ou à la cosmétique (61) et, plus largement, le souci de la respectabilité éthique et esthétique, sont les victimes d'élection de la domination symbolique, mais aussi les agents désignés pour en relayer les effets en direction des classes dominées. Etant comme happées par l'aspiration à s'identifier aux modèles dominants –ce sont elles, on le sait, qui sont les plus portées à l'hypercorrection linguistique–, elles sont particulièrement inclinées à s'approprier à tout prix, c'est-à-dire le plus souvent à crédit, les propriétés distinguées, parce que distinctives, des dominants et à les imposer, avec un prosélytisme de nouveau converti, à la faveur notamment du pouvoir symbolique circonstantiel que peut leur assurer leur position dans l'appareil de production ou de circulation des biens culturels (62). Il faudrait reprendre ici dans tout son détail l'analyse des effets de domination symbolique qui s'exercent à travers les mécanismes impitoyables de l'économie des biens culturels pour faire voir que les femmes qui, le plus souvent, ne peuvent attendre leur émancipation (plus ou moins apparente) que d'une participation, plus ou moins active, à l'efficacité de ces mécanismes, sont condamnées à découvrir qu'elles ne peuvent sans doute attendre leur libération réelle que d'une subversion des structures fondamentales du champ de production et de circulation des biens symboliques ; comme si celui-ci ne leur accordait les apparences de la liberté que pour mieux obtenir d'elles leur soumission empressée et leur participation active à un système d'exploitation et de domination dont elles sont les premières victimes (63).

Une libido d'institution

Le souci de la vérité, surtout en des matières qui, comme les rapports entre les sexes, sont particulièrement vouées à la transfiguration mystificatrice, contraint de dire des choses qui sont souvent tues et qui ont toutes les chances d'être mal entendues, notamment lorsqu'elles semblent retrouver ou recouper le discours dominant. Et le *dévoilement*, s'il est voué à apparaître à ceux qui ont partie liée avec les intérêts dominants comme *dénonciation* partiale et intéressée, a d'autant plus de chances d'être récusé

60–Il faudrait ajouter, au moins pour les plus nobles et les plus fortunées, toutes les activités de bienfaisance et de charité.

61–Cf. P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 226-229 ; *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

62–Cf. P. Bourdieu avec la collaboration de S. Bouhedja, R. Christin, C. Givry, Un placement de père de famille. La maison individuelle : Spécificité du produit et logique du champ de production, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, pp. 6-33.

63–On pourrait montrer que toutes une série de stratégies de subversion proposées par le mouvement féministe (comme la défense du *natural look* ou la dénonciation de l'usage de la femme comme instrument d'exhibition symbolique, dans la publicité notamment) s'appuient sur l'intuition des mécanismes évoqués ici. Mais cette intuition partielle devrait s'étendre aux situations dans lesquelles les femmes peuvent avoir toute l'apparence d'exercer les responsabilités d'un agent agissant tout en restant prisonnières d'une relation instrumentale.

par d'autres, qui se veulent critiques, comme *ratification de l'ordre établi*, que la manière la plus ordinaire de décrire ou *d'enregistrer* s'inspire souvent de l'intention (subjective ou objective) de justifier et que le discours conservateur avance souvent ses injonctions normatives sous les apparences du constat (64). La connaissance scientifique d'une réalité politique a, nécessairement, des effets politiques mais qui peuvent être de sens opposés : la science d'une forme de domination, ici la domination masculine, peut avoir pour effet de la renforcer – dans la mesure notamment où les dominants peuvent l'utiliser pour "rationaliser" en quelque sorte les mécanismes propres à la perpétuer – ; elle peut avoir pour résultat de l'empêcher, un peu à la façon de la divulgation d'un secret d'Etat, en favorisant la prise de conscience et la mobilisation des victimes. De même que pour ouvrir à l'école une possibilité réelle d'être une "école libératrice", comme on disait alors, et non pour conserver les choses en l'état, il fallait, en d'autres temps, révéler que l'école est conservatrice, de même il faut prendre aujourd'hui le risque de paraître justifier l'état présent de la condition féminine en montrant en quoi et comment les femmes telles qu'elles sont, c'est-à-dire telles que le monde social les a faites, peuvent contribuer à leur propre domination.

On sait les dangers auxquels est infailliblement exposé tout projet scientifique qui se définit par rapport à un objet pré-construit, tout spécialement lorsqu'il s'agit d'un groupe dominé, c'est-à-dire d'une "cause" qui, en tant que telle, semble tenir lieu de toute justification épistémologique et dispenser du travail proprement scientifique de construction d'objet ; et les *women's studies*, *black studies*, *gay studies*, qui viennent aujourd'hui relayer nos études populistes des "classes populaires", sont sans doute d'autant moins protégées contre la naïveté des "bons sentiments", qui n'exclut pas nécessairement l'intérêt bien compris pour les profits associés aux "bonnes causes", qu'elles n'ont pas à se justifier d'exister et aussi qu'elles confèrent à ceux ou celles qui s'en emparent un monopole de fait (souvent revendiqué en droit), mais en les conduisant à s'enfermer dans une sorte de ghetto scientifique. Transformer, sans autre forme de procès, en problème sociologique, le problème social posé par un groupe dominé, c'est se vouer à manquer d'emblée ce qui fait la réalité même de l'objet, en substituant à une relation sociale de domination une entité substantielle, une essence, pensée en elle-même et pour elle-même, tout comme peut l'être (et c'est déjà fait, avec les *men's studies*) l'entité complémentaire. C'est aussi, plus simplement, se vouer à un isolationnisme qui ne peut avoir que des effets tout à fait funestes, lorsqu'il conduit par exemple certaines productions "militantes" à créditer les fondatrices du mouvement féministe de "découvertes" qui font partie des acquis les plus anciens et les plus anciennement admis des sciences sociales, comme le fait que les différences sexuelles sont des différences sociales naturalisées. S'il n'est pas question d'exclure de la science, au nom de je ne sais quelle *Wertfreiheit* utopique, la motivation individuelle ou collective que suscite l'existence d'une mobilisation politique et intellectuelle (et dont l'absence suffit à expliquer la pauvreté relative des *men's studies*), il reste que le meilleur des mouvements politiques est voué à faire de la mauvaise science et, à terme, de la mauvaise politique, s'il ne parvient pas à convertir ses pulsions subversives en inspiration critique – et d'abord de lui-même.

Cette action de dévoilement a d'autant plus de chances d'être efficace, symboliquement et pratiquement, qu'elle s'exerce à propos d'une forme de domination qui repose presque exclusivement sur la violence symbolique, c'est-à-dire sur la méconnaissance, et qui, en tant que telle, peut être plus vulnérable que d'autres aux effets de la débanalisation opérée par une socio-analyse libératrice. Dans certaines limites, toutefois, parce que ces choses sont affaire non de conscience, mais de corps, et que les corps ne comprennent pas toujours le langage de la conscience, et en tout cas, jamais très rapidement ; et aussi parce qu'il n'est pas facile de rompre la chaîne continue des apprentissages inconscients qui s'accomplissent de corps à corps, et à mots couverts, dans la relation souvent obscure à elle-même entre les générations successives.

Seule une action collective visant à organiser une *lutte symbolique* capable de *mettre en question* pratiquement tous les présupposés tacites de la vision phallonarcissique du monde peut déterminer la rupture de l'accord quasi immédiat entre les structures incorporées et les structures objectivées qui est la condition d'une véritable conversion collective des structures mentales, non seulement chez les membres du sexe dominé, mais aussi chez les membres du sexe dominant, qui ne peuvent contribuer à l'affranchissement qu'en s'affranchissant du privilège piège.

C'est la grandeur et la misère de l'homme, au sens de *vir*, que sa *libido* est socialement constituée comme *libido dominandi*, désir de dominer les autres hommes et, secondairement, à titre d'instrument de lutte symbolique, les femmes. Si la violence symbolique mène le monde, c'est que les jeux sociaux, depuis les luttes d'honneur des paysans kabyles jusqu'aux rivalités scientifiques, philosophiques et artistiques des Mr Ramsay de tous les temps et de tous les pays, en passant par les jeux de guerre qui sont la limite exemplaire de tous les autres jeux, sont ainsi faits que l'on (*l'homme*) ne peut y entrer sans être affecté de ce désir de jouer qui est aussi désir de triompher ou, à tout le moins, d'être à la hauteur de l'idée et de l'idéal du joueur appelé par le jeu. Cette *libido* d'institution, qui prend aussi la forme d'un sur-moi, peut conduire aussi bien, et souvent dans le même mouvement, aux violences extrêmes de l'égotisme viril qu'aux sacrifices ultimes du dévouement et du désintéressement : le *pro patria mori* n'étant jamais que la limite de toutes les manières, plus ou moins nobles et reconnues, de mourir ou de vivre pour des causes ou des fins universellement reconnues comme nobles, c'est-à-dire universelles.

On n'a pas vu que, du fait qu'elles sont communément exclues des grands jeux masculins et de la libido sociale qui s'y engendre, les femmes sont souvent inclinées à une vision de ces jeux qui n'est pas si éloignée du détachement que prêchent toutes les sagesses : mais cette vision distante qui leur fait apercevoir, au moins par éclairs, le caractère illusoire de l'illusio et de ses enjeux, n'a pas beaucoup de chances d'être en mesure de s'affirmer contre l'adhésion qui s'impose à elles, au moins à la faveur de l'identification aux causes masculines ; et la guerre contre la guerre que leur propose la Lysistrata d'Aristophane, et dans laquelle elles rompent l'accord ordinaire entre la *libido dominandi* (ou *dominantis*) et la *libido* tout court, est un programme si manifestement utopique qu'il est voué à servir de thème de comédie.

On ne saurait pourtant surestimer l'importance d'une révolution symbolique visant à renverser, aussi bien dans les esprits que dans la réalité, les principes fondamentaux de la vision masculine du monde : tant il est vrai que la domination masculine

64–Le texte de Kant cité ci-dessus offre un remarquable exemple de cet effet rhétorique.

constitue le paradigme (et souvent le modèle et l'enjeu) de toute domination, l'ultramasculinité allant presque toujours de pair avec l'autoritarisme politique, tandis que le ressentiment social le plus évidemment chargé de violence politique se nourrit de phantasmes inséparablement sexuels et sociaux (comme en témoignent par exemple les connotations sexuelles de la haine raciste ou la fréquence de la dénonciation de la "pornocratie" chez les partisans de révolutions autoritaires). Reste qu'on ne saurait attendre d'une simple socio-analyse, même collective, et d'une prise de conscience généralisée, une conversion durable des dispositions mentales et une transformation réelle des structures sociales, aussi longtemps que les femmes continueront à occuper, dans la production et la reproduction du capital symbolique, la position diminuée qui est le véritable fondement de l'infériorité du statut que lui impartissent le système symbolique et, à travers lui, toute l'organisation sociale. Tout incline à penser en effet que la libération de la femme a pour condition préalable une véritable maîtrise collective des mécanismes sociaux de domination qui empêchent de concevoir la culture, c'est-à-dire l'ascèse et la sublimation dans et par lesquelles s'institue l'humanité, autrement que comme un rapport social de *distinction* affirmé contre une nature qui n'est jamais autre chose que le destin naturalisé des groupes dominés, femmes, pauvres, colonisés, ethnies stigmatisées, etc. Il est clair en effet que, sans être encore toutes et toujours complètement identifiées à la nature repoussoir par rapport à laquelle s'organisent tous les jeux de culture, les femmes entrent dans la dialectique de la prétention et de la distinction plutôt comme des objets que comme des sujets.